في الفكر الإسلامي

تمهيد

يمر العالم الاسلامي في الوقت الراهن بمرحلة من أشد المراحل خطورة في تاريخ تطوره، تتمثل في تعرضه لكثير من التيارات الفكرية ، والاتجاهات الايديولوجية الغربية الوافدة التي يستقطب بريقها وجدتها كثيرا من الاذهان . وكان لابد لهذا الهجوم الفكرى والايديولوجي ان يثير جدلا عنيفا بين المفكرين في المجتمع الاسلامي، لسبر اغوار هذه الايديولوجيات والمذاهب الفكرية الجديدة ، وتحديد موقف الاسلام منها ، ومعرفة ما يمكن قبوله أو رفضه منها ، والوسيلة التي يمكن بها تطويع بعض تلك الاتجاهات والمواقف الفكرية الحديثة واخضاعها للحياة والنظم الاسلامية ، بحيث تنصهر آخر الأمر – اذا امكن – في بوتقة الفكر الاسلامي الاصيل ؛ او تحديد الجوانب التي يمكن تعديلها في النظم وانماط الحياة التقليدية السائدة في المجتمع الاسلامي ذاته ، بحيث تتماشى وتتلاءم مع الاوضاع التي تسود بقية انحاء العالم دون ان تفقد في الوقت ذاته أصالتها الاسلامية . وعلى الرغم من خطورة المرحلة الحالية فان هذا الموقف

ليس بالشيء الجديد في تاريخ الفكر الاسلامي او المجتمع الاسلامي . فقد مر الاسلام منذ ظهوره بكثير من الازمات المماثلة ، ودخل في كثير من الصراع الطويل المرير مع التيارات والمذاهب الفكرية الاجنبية ، التي كانت تتعارض تعارضا جذريا مع مبادئه وتعاليمه . وهذا معناه أن الصعوبة التي يواجهها الاسلام الآن هي ــ على مايقول الدكتور ابو الوفا التفتازاني « صعوبة مرحلية . والاسلام دين صراع ، دخل منذ يومه الاول في صراعات عقائدية خرج منها ظافراً ، وكانت الاخطار العقائدية محدقة به من كل جانب في العصر العباسي ولكنه تغلب عليها وتجاوزها ، وكذلك كان شأنه في جميع العصور التالية : وكان دائما يؤكد أصالته وقدرته على البقاء والتغيير في المجتمع ... ان العصر الذي نعيش فيه هو عصر الصراع الايديولوجي العنيف ، الذي لم يشهد له تاريخ الانسانية مثيلا . ونجاح الاسلام في هذا العصر ليس في ايجاد صيغة جديدة للربط بين الدين والحياة .. بل في قدرته على احتواء ايديولوجيات العصر المتحدية له ... وليس هذا هو موقف الاسلام وحده في عصر سادت فيه الفلسفات المادية ، وشاع الانحلال الخلقي في كثير من مجتمعاته ، بل هو موقف الاديان جميعا » (راجع في ذلك المجلد الاول ، العدد الاول من **مجلة عالم الفكر** ، صفحة ٣١) . وعلى اي حال فانه على الرغم من كل ماقد يمر به المجتمع الاسلامي من تغيرات ، وما قد مر به فعلا خلال تاريخه الطويل ، فان الذي كان يميزه دائما هو أنه مجتمع « **اسلامي** » في المحل الاول يستمد اصوله وقيمه وثقافته ومبادئه ونظمه من الاسلام ، باعتبار ان الاسلام ليس مجرد دين وعبادة وعقيدة فحسب ، وانما باعتباره ايضا اسلوبا او طريقة للحياة ، وثقافة متكاملة ومتمايزة ومتفردة بذاتها ، لها خصائصها ومقوماتها الذاتية الواضحة .

لقد ظهر الاسلام في منطقة شهدت من قبل مولد اليهودية والمسيحية ، وبين شعوب واقوام يصفهم لورانس Lawrence بانهم « المحتكرون للاديان السماوية المنزلة » ولكن الاسلام وحده هو الذي أفلح في ان يفرض نفسه على العرب الذين رفض اقليم اليهودية والمسيحية ، كما انه أفلح في أن يوسع من مجال انتشاره وان يسيطر على مناطق فسيحة من الارض ، ويصبغ تفكير الناس وعاداتهم وطرائق سلوكهم بصبغة متميزة هي الصبغة الاسلامية . ومن هنا فان فهم الحياة والمجتمع في العالم الاسلامي لابد أن تكون نقطة الانطلاق منه هي الدين ، خاصة وان الدين الاسلامي لم يكن منعزلا عن الحياة ، بل كان دائما هو دستور تلك الحياة ، ولايزال الاسلام حتى الآن ورغم كل مظاهر التجديد والتحديث هو الركيزة الاولى التي يقوم عليها المجتمع « الاسلامي » . والحقيقة التي يجب ان تؤخذ في الاعتبار هنا هي ان هناك ــ على مايقول ويلفرد سميث Wilfred Smith في كتابه القصير الممتع « **الاسلام في التاريخ الحديث** Islam in Modern History » ــ ثلاثة عشر قرنا من التاريخ تكمن وراء الاسلام ، وان المسلمين ينظرون بغير شك الى ثلاثة عشر قرنا اخرى او اكثر من التطور ومن المستقبل . وخلال كل هذا التاريخ الطويل ــ سواء التاريخ الماضي او الواقع الحاضر او المستقبل ــ تجد التعديلات

والتجديدات والتغييرات طريقها الى الحياة والفكر والنظم الاسلامية ، مما يستدعى ضرورة التعرف على مدى قدرة الفكر الاسلامي على مقابلة هـذه التحديات ، مما يبرز لنا مدى دينامية الاســلام نفسـه كدين وأسلوب للحياة .

والواقع ان الاسلام قد اثبت خلال هـذه القرون الثلاثة عشر قدرة على التطور والتشكل والمرونة رغم كل ماقد يقال عكس ذلك . ولولا هذه المرونة او الدينامية لما امكن له ان ينتشر كل هذا الانتشار بين شعوب مختلفة وثقافات متباينة، بحيث اصبح يدين به حوالي ٦٠٠ ستمائة مليون مسلم ينتمون الى عدد كبير جدا من السلالات والأعراق والقوميات . وهذا معناه ان رجلا من كل سبعة رجال في العالم يدين بالاســلام ، وان المسلمين ينتشرون الآن في كل بقاع العالم وان كان تركزهم يبدو واضحا في المنطقة الممتدة من المغرب حتى باكســتان وماليزيا واندونيسـيا . وعلى الرغم من أن العالم الاسـلامي يضم كل هـذه الشعوب المختلفة المتفاوتة فانه كان يؤلف دائما وحدة متمايزة ، وان كان يعتريها احيانا شيء من الضـعف والوهـن . **ذلك ان الاسلام يؤلف حضارة او ثقافة دينية متكاملة** ، كما سبق ان ذكرنا ، تمد تلـك المجتمعـات التي ينتشر فيها بعناصر تماسكها وتوحدها . ولم يمنع ذلك كله من ان هذه الثقافة الاسلامية المتميزة كانت تتخذ دائما اشكالا وصورا تختلف باختلاف المجتمعات التي تعيش فيها ، اى انها لم تكن ابدا ثقافـة جامدة تحاول ان تصب المجتمعات والشعوب التي تنتشر فيها في قالب واحد . ومن هنا نشأت تلك الاختلافات والفوارق الاقليمية الواضحة بين مختلف جوانب حياتهم ، ونتج عنها صور مختلفة كلها تشارك في تلك الثقافة الاسلامية . ولعـل افضل مثال يبين مانقول هو ما يذكره ترمنجهام Trimingham عن حضارة الاسلام في افريقيا حيث يقسم في كتابه القيم من « **اثر الاسلام على افريقيا** The Influence of Islam upon Africa » افريقيا الاسلامية الى سبع مناطـق حضارية هي :ـ

١ ـ مصر : وحضـارتهـا اساسـا هي الحضارة الاسلامية ، مع حضارة نيلية تظهـر نفسها في قرى الفلاحين .

٢ ـ المغرب : حضارة افريقية تنتمي الى البحر الابيض المتوسط ، ولكن مع اسـس مـن حضارة البربر الاقليمية .

٣ ـ السـودان الغربي : الاسلام الأسود .

٤ ـ السودان الاوسط : الاسلام الاسود .

٥ ـ السـودان القبلي او الشرقي : الاسلام الخاص ـ الاسود .

٦ ـ المنطقة الحامية الشمالية الشرقية في (ارتيريا ـ اثيوبيا ـ الصومال) : اسلام البدو في القرن الافريقي الشرقي .

٧ ـ الساحل الشرقي الافريقي : الاسلام السواحلي (انظر عرض التفتازاني لهذا الكتاب في **مجلة عالم الفكر** ، المرجع السابق ذكره صفحة ٢٠٣) .

وقد خضعت كل منطقة من تلك المناطق الى عمليات مختلفة تم بمقتضاها تغلغل الاسلام في مختلف جوانب حياتهم ، ونتج منها صور مختلفة متمايزة للمجتمع الاسلامي ، وان كانت كلها تنتمي بشكل أو بآخر الى ثقافة الاسلام .

والمهم من هذا كله هو ان الاسلام في انتشاره كان يتفاعل دائما مع ثقافة المجتمع الذي يدخل اليه ، ويسيطر على العقائد والعبادات والنظم الاجتماعية والسياسية التي تسود فيه ، وان كان هذا يتم بدرجات متفاوتة . فعملية التفاعل كانت تؤدي في آخر الأمر الى ظهور ذلك المزيج او المركب الجديد الذي يختلف من منطقة لاخرى ، ليس في افريقيا وحدها ، ولكن في العالم الاسلامي ككل . **وسوف يجد القارىء في مقال الاستاذ عبد العزيز محمد الزكي عن « الفكر الهندي من الهندوكية الى الاسلام » مثالا رائعا لهذا التفاعل القوي العميق .**

معنى هذا كله في آخر الامر ان اي دراسة للفكر الاسلامي يجب ان تأخذ في الاعتبار قدرة الاسلام على التأثير في المجتمعات التي دخل اليها ، والدور الذي لعبه في حياتها ، كما يعني في الوقت نفسه ضرورة دراسة اثر هذه المجتمعات في الفكر والنظم الاسلامية ذاتها . وهذا هو ما كنا نهدف اليه من قولنا ان المسلمين يعيشون في مجتمع « اسلامي » وليس في أي مجتمع آخر . **والشيء الذي ينبغي تحديده الآن هو ماذا نقصد من « الاسلام » ؟**

•••

لن يكفي في هذا الصدد ان نقول ان الاسلام « دين » وان كانت هذه الكلمة فيها كثير جدا من العمق ومن المعنى ، نظرا لما تشتمل عليه من مفهومات تتعلق بالعقائد والعبادات والتعاليم والقيم وقواعد السلوك والنظم والممارسات . **والاحرى ان ننظر الى الاسلام على انه اسلوب للحياة** كما ذكرنا من قبل . **وبهذا المعنى يكشف لنا الاسلام عن ثلاثة مظاهر او جوانب اساسية هي : المظهر الديني والمظهر السياسي والمظهر الثقافي ، وبذلك يمكن دراسة الاسلام كدين ودولة (او كيان سياسي) وثقافة (او حضارة) ، وان كان من الصعب التمييز تمييزا قاطعا بين هذه النواحي الثلاث ، فهي تتداخل بعضها في بعض ، وتتفاعل معا بحيث يمكن الانتقال من احداها الى الاخرى في سهولة ويسر .**

فالاسلام ـ من حيث هو دين ـ ليس مجرد نسق من العقائد والعبادات التي يجب على المسلمين اتباعها ، وانما هو بالاضافة الى ذلك حركة فكرية عميقة تمثلت بوجه خاص في **الفقه وعلوم الكلام** وكذلك في **التصوف** والى حد ما في **الفلسفة الاسلامية** . والواقع ان هناك من المفكرين من يرون أن ظهور الاسلام كان بمثابة نقطة تحول في تاريخ الاديان المنزلة ؛ بل وفي

تاريخ الفكر الديني على العموم . ذلك ان الاسلام يقوم أساسا على الدعوة الى ارساء الايمان على العقل والمعرفة ، كما انه يخضع موضوعات العقائد للبحث والتدليل والبرهان . فالقرآن نفسه « يعظم امر العلم والحكمة ، ويامر بالتطرق آيات هذا الكون الظاهرة ، ويشوق الانسان الى معرفة اسراره الخفية وينبهه الى ان الله جعل له الحواس والعقل فيجب عليه ان يستعملها ... هذا الى ان القرآن تكلم عن هذا العالم في قضايا هي احكام عامة يهتدى بها الباحث ... وهو يعيب أهل التقليد الذين لا يستعملون عقولهم في قبول الحق المخالف لما نشأوا عليه ، ويؤكد مفهوم العلم الحق الذى لا تشوبه الشكوك والظنون ، وينهى عن اتباع الظن والهوى في الحكم على الاشياء ، ويطالب بالبرهان ، كما يقدم البرهان على ما يقرره من قضايا » . (انظر مقال الدكتور محمد عبدالهادى ابو ريده : « الايمان بالله في عصر العلم » – عالم الفكر ، المجلد الاول ، العدد الاول ، صفحة ١٥٩) .

ويستمد الفقه الاسلامي أصوله من الكتاب في المحل الاول ، **ثم من مصادر اخرى ذات اهمية بالغة هي السنة والاجماع والقياس** . واذا كان الوحي قد توقف نهائيا بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، كما اغلق باب السنة والحديث فان باب الاجماع وباب القياس لا يزالان مفتوحين ويجب ان يظلا كذلك الى الابد ، وذلك على الرغم من ان بعض الفرق الاسلامية لا تعطي الاجماع كل تلك الاهمية ، كما ان الكثيرين يهيبون دخول باب الاجتهاد ، مع ان الاجتهاد يصور الناحية الدينامية التطورية في الفكر الاسلامي . وليس من شك في ان الفقه كان من اهم ما يشغل بال عامة المسلمين ، وبخاصة لصلته بالحلال والحرام في كل امر من امورهم . وكان للتغيرات السريعة المطردة في المجتمع الاسلامي أثرها في تطور الفقه وتقدمه وتجدده . فلقد كان « الفقه دائما يقدر ذلك التغير ويشرع له ، اذ ان اغلبه مما تنهض به الطاقات الانسانية الصانعة للحياة . واكثر ابواب الفقه وقضاياه تنعكس عليها آثار تلك الطاقات فيما تمارسه من عمل سواء في الزراعة او التجارة أو الصناعة ، وما يصاحب ذلك كله من عقود وديون وارتهان واستئجار واستبضاع فالشريعة » هى المرآة التي تنعكس عليها آثار الصراع بين القدرات الانسانية التى تصنع الحياة التى يعيشها الناس » (انظر : السيد احمد خليل **« كتاب الأم للشافعي » مجلة تراث الانسانية** ، المجلد التاسع العدد الاول ١٩٧١ ، صفحة ١٣٧) . وواضح ارتباط الفقه بالحياة ، لأن من « يشرع للناس ينبغي عليه أن يعرف ما تعتقدهم وما تعتمد عليه حياتهم واساليب تفكيرهم وطرائق معاشهم » . وليس من شك في أن تعدد البيئات الاجتماعية والثقافية وتعقدها الحضارى وتفاوتها من اقليم لآخر في العالم الاسلامي قد ساعد على تطور الفقه ، ولم يكن الفقه « محدودا بالحكم على اعمال المكلفين وتصرفاتهم فحسب ؛ بل انه ايضا وسيلة من وسائل بناء الشخصية وحمايته لها بما يحققها حياة مستقرة ومشاركة جادة في بناء المجتمع الذى تعيش فيه . » (المرجع السابق ذكره ، صفحة ١٤٨) . من هنا كان بعض الفقهاء كالشافعي يعرضون للجهاد وفرضيته ، والحرب واوزارها ، والدوافع التي تدفع اليها ونتائجها ،

والسلم وطرائق تثبيته ، وما الى ذلك ، واحكام بناء الاسرة لما يترتب على ذلك من بقاء المجتمع واطراد نموه ، والاهتمام بالعوامل التي تعرضها للاهتزاز والاضطراب ، والظروف التى تتعرض فيها لذلك الاضطراب . وهو فى هذا كله يأخذ بعين الاعتبار مايصدر عن النفس البشرية من نزوات قد تؤدى الى الاخلال بنظام المجتمع والحياة الاجتماعية وتعرضها للخطر . وليس من شك فى ان دراسة الفقه الاسلامي تعطينا صورة واضحة عن مدى تطور المجتمع الاسلامي والحياة الاسلامية من حيث هو ينعكس فى التشريع ، ما دام الفقهاء يستجيبون لتطور الاوضاع واختلافها ، ويأخذون ذلك فى اعتبارهم حين يصدرون احكامهم .

كذلك برع المسلمون فى علم الكلام الذى يعتبر اكثر فروع الفكر الاسلامي صعوبة وتعقيدا ، وقد احتاج الى عدة اجيال من المفكرين الاصيلين والشراح المتعمقين ، بحيث اصبح يمثل حركة فكرية عميقة منذ عهد مبكر فى الاسلام . بل انه يمكن القول ان علم الكلام هو اكثر فروع الفكر الاسلامي تطورا ونموا ، خاصة وانه تأثر بكثير من التيارات الفكرية الاجنبية نتيجة للاتصال بالثقافات الاخرى بعد اتساع رقعة الدولة الاسلامية . وعلم الكلام فى الفكر الاسلامي يقابل تماما « اللاهوت » فى الفكر المسيحي ، ولذا نجد الكثيرين من الكتاب ، الذين يهتمون بالفكر الاسلامي ويجمعون فى تكوينهم العلمي بين الثقافة الاسلامية والثقافة الغربية ، يشيرون الى علم الكلام على انه (اللاهوت الاسلامي) مع ان كلمة (لاهوت) لا ترتبط بالاسلام اصلا . والمعروف ـ كما يقول الدكتور حسام الالوسى فى مقاله عن المشكلة الرئيسية فى علم الكلام هى « الله وصفاته وصلته بالطبيعة وبنا ، بشكل ينبنى على مقدمات دينية يقدم لبيانها او الدفاع عنها نوع من الحجة العقلية او الحسية اكثر ممانيطبق على مباحث فلاسفة الاسلام » . ومن هنا كان علم الكلام يعتبر هو البوابة للفكر الفلسفي فى الاسلام . وقد اطلق على هذا النوع من التفكير اسم (علم الكلام) لان اشهر مسالة قام حولها الخلاف هى مسالة كلام الله ، وان كان هناك من يرون ان هذه التسمية ترجع الى انه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات ، وبذلك فانه يلعب فى الشرعيات نفس الدور الذى يلعبه المنطق فى الفلسفة . ولكن هناك ، على اية حال ، آراء اخرى عن سبب هذه التسمية ليس هنا مجال الحديث عنها ، وانما يمكن الرجوع فيهما الى الصفحات الاولى من مقال الدكتور الالوسى . انما المهم هنا هو انه اذ كان الفقه قد اصبح « مختصا بالاحكام الشرعية والعملية » فقد اصبح علم الكلام « مختصا بالمباحث النظرية اللاهوتية مثل البحث فى ذات الله وصفاته والمبدا والمعاد » وما الى ذلك .

كذلك لعب التصوف دورا هاما فى نشر التعاليم الاسلامية وتاصيلها ، بل والمحافظة على الاسلام ذاته فى كثير من الفترات الحرجة . ولكن التصوف كظاهرة دينية ليس قاصرا على الاسلام ، او حتى على الاديان السماوية المنزلة ، وانما هو عنصر اساسي فى جميع الاديان الكبرى مثل الهندوكية والتاويه Taoism . فلكل دين مظهره او جانبه الخفي الذى يرى ان هناك سرا

غامضا خفيا يكمن وراء تلك الغلالة الرقيقة التى تفصل بين ما هو انسانى وما هو اعجازى او فائق للطبيعة البشرية على ما يقول فيليب حتى فى كتابه Islam as a way of Life ، كما انه يوجد فى كل دين من الاديان الكبرى اشخاص تتملكهم الرغبة القوية العارمة لاختراق تلك الغلالة او ذلك الحاجز ، ولم يكونوا يقنعون بما تقدمه اليهم التعاليم والنظم والانساق الدينية ، او ينظرون اليها بنفس الطريقة التى ينظر بها بقية الناس ؛ بل انهم على العكس من ذلك يتوقون دائما الى الاتحاد الذاتى بالخالق . ومن هنا كان التصوف يعتبر تجربة ذاتية وعاطفية فى المحل الاول ، ولذا فانها تختلف من دين لآخر ، بل ومن جماعة صوفية لاخرى او من شخص لآخر ، لدرجة ان هناك من يرى أنه من الصعب وضع تعريف دقيق للتصوف . فكان الذى يميز التصوف هو كونه « تجربة وجدانية غير محصنة بالعقل الذى نبذه الصوفية وخلفوه وراءهم ظهريا » . ومن هنا ايضا كان التصوف يقدم منهجا يختلف عن المنهج المتبع فى الفلسفة وعلم الكلام ، وهذا المنهج هو منهج الكشف الذى يعتمد على القلب اكثر مما يعتمد على العقل او الحواس . ومن الاقوال الشائعة فى الكتابات الاسلامية ان القلب عند الصوفية هو بمثابة المرآة التى تنعكس عليها صور الحقائق ، وانه هو الطريق الى معرفة الله ؛ وهى معرفة فطرية على اية حال . وهذا معناه فى آخر الأمر ان ثمة عنصرا اساسيا مشتركا بين كل المتصوفة فى جميع الاديان وهو الرغبة فى الاتحاد بالله ، وهذه غاية او هدف ، ولكن الطريق الى تحقيقها طريق طويل وشاق ، ويتطلب من سالكه ان يمر بمراحل وحالات عديدة متنوعة تفرض عليه كثيرا من القيود ، ويخضع اثناء ذلك لكثير من المعاناة والحرمان ، كما يعكف على كثير من التأمل والتفكير . والوسيلة الاساسية لهذا الاتحاد هى الحب او العشق الالهى ، وهو علاقة بين طرفين : الصوفى والله . فالله يحب الذين يحبونه ؛ بل ان الحب الانسانى ليس الا انعكاسا للحب الالهى . ولعل آخر واسمى مراحله هو الفناء فى ذات الله .

ولكن هل هذا معناه ان التجربة الصوفية تجربة سلبية ؟

لقد تعرض التصوف لكثير من الهجوم ، وبخاصة على ايدى الداعين الى حركات التجديد الذين يرون فيه عاملا من عوامل تخلف المسلمين عن ركب الحضارة ، نظرا لما يشيعه – كما يرون – فى النفس من روح التواكل والسلبية نتيجة للاعتقاد بان التسليم بالقضاء والقدر يعنى بالضرورة التوانى عن طلب الرزق . وقد تكون نظرة الشاعر الفيلسوف محمد اقبال خير مثال على ذلك الموقف المعادى للتصوف . فاقبال على ما سترى فى مقال الدكتور احمد صبحى عن « التصوف : ايجابياته وسلبياته » ينكر على التصوف ثلاثة امور هامة هى :

الرهبانية التى ينكرها الاسلام ذاته لانها تبعد المرء عن العمل ، **وشطحات الصوفية** التى تتعارض مع روح الاسلام الذى يطلب الصحو لا السكر ، والجهاد لا العشق الالهى ، ثم **فكرة الفناء ومذهب وحدة الوجود** على اعتبار ان الاسلام يطالب باثبات الذات لا اماتة النفس . والواقع ان بعض انصار حركات التجديد فى العالم الاسلامى يذهبون فى ذلك الى حد انهم يضعون التصوف – او على الاصح الطرق الصوفية – فى منزلة واحدة مع الاستعمار فى العمل على قتل

روح المسلمين ، وبث روح التواكل والاستسلام والذلة والخضوع في نفوسهم ، لدرجة أن **عبد الحميد بن باديس** المتوفى عام ١٩٤٠ يتهم مشاريخ الطرق الصوفية بالتواطؤ مع المستعمرين عن قصد أو عن غفلة . وعلى أى حال فان هذه المعارضة ليست بالامر الجديد ؛ بل اننا نجد لها مثيلا خلال كل عصور التاريخ الاسلامي . ومقال الدكتور صبحي يكشف لنا عن الكثير من ذلك .

• • •

يتمثل المظهر السياسي للاسلام في اقامته دولة لها نظمها السياسية الواضحة التي سادت في منطقة شاسعة من الارض امكن فتحها والتغلب على شعوبها في فترة قصيرة نسبيا . فحين ظهر الاسلام كانت هناك قوتان دولتان كبريان هما الامبراطورية الرومانية الشرقية والامبراطورية الفارسية .. كانت الاولى دولة مسيحية بينما كانت الثانية زرادشتية ، فلما ظهرت الدولة الجديدة ، أو بالاصح الدين الجديد ، فانه لم يلبث أن اقتطع من الامبراطورية الرومانية الشرقية أغنى اجزائها في آسيا وافريقيا (سوريا الكبرى ومصر) وقضى على الامبراطورية الفارسية ومحاها تماما من سجل الوجود ، وقد تحقق ذلك كله بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم بعشر سنوات فقط . وقد يمكن أن نقدر أهمية ذلك ونفهم مغزاه اذا نحن تذكرنا المعارضة أو المقاومة الشديدة التي قوبل بها النبي في بداية الامر ، وان هذه المقاومة ظلت قائمة في حدة وعنف لدرجة أن النبي لم يستطع أن يعود الى مسقط رأسه الاصلي (مكة) إلا قبل وفاته بسنتين اثنتين فقط . وهذا كله يبين مدى قدرة الاسلام على انشاء دولة قوية تعتمد الى جانب الاساس الديني على السياسة والقوة الحربية معا . انما الذى يسترعي الانتباه حقا في هذا كله ـ وهو امر لم يغفله المستشرقون ـ هو اتساع رقعة الدولة الاسلامية في وقت قصير وبسرعة فائقة وذلك بقليل جدا من الخسائر والتدمير . والاهم من ذلك هو السرعة التي كان يستتب بها الامن والسلام في الاقطار التي يتم فتحها ، والانتقال من حالة الغزو والفتح الى حالة الادارة والسياسة ، ومن الحرب الى السلام . وذلك على الرغم من تعدد اللغات والاديان والعناصر العرقية والسلالات داخل تلك الدولة الفسيحة المترامية . وربما كان مرد ذلك الى أن العرب تركوا كل اقليم ـ في البداية على الاقل ـ يصرف اموره السياسية حسب تصوراته القديمة وفي نطاق نظمه التقليدية مع عدم تدخل المسلمين الفاتحين في شئون الادارة الا في أضيق الحدود الممكنة ، وهذه سياسة حكيمة وتقدمية الى حد كبير .

والاغلب أن الدولة على عهد الخلفاء الراشدين كانت تحكم دون مجهود كبير ودون تعقيدات ادارية وذلك حسب كتاب الله وسنة رسوله . وحتى بعد ذلك ظلت النظم السائدة في البلاد المفتوحة قائمة مع اجراء التعديلات اللازمة التي تضمن اتفاقها وتمشيها وتلاؤمها مع مبادىء الاسلام . وبقول آخر فان مبادىء الاسلام كانت هي التي تحكم الدولة الاسلامية ، وان كانت بقيت لاهل البلاد المفتوحة (الذين احتفظوا بأديانهم الخاصة) قوانينهم الشخصية ومحاكمهم الخاصة ،

مما كان يعني في آخر الامر ازدواجية القوانين الخاصة في الدولة . ولكن سكان هذه الاقاليم كانوا يدخلون في الاسلام تدريجيا ، بل ان بعضهم تعمق في دراسة الكتاب والسنة بالاضافة الى تبحرهم في دراسة اللغة العربية . ومما له دلالته في هذا الصدد انه على عاتق هؤلاء وقع عبء التقنين للغة العربية ذاتها واستنباط الاحكام من الشريعة الاسلامية . (انظر في ذلك مقال الدكتور سعد زغلول عبد الحميد عن كتاب « سياستنامه » ، **مجلة تراث الانسانية** المجلد التاسع ، العدد الاول ، ١٩٧١ ، صفحة ١٧٢) مع الاعتماد على القياس في التقنين للجرائم باللذات في كثير من الاحيان في الحالات التي لم تتوفر فيها نصوص مباشرة من القرآن والسنة . وعلى العموم ، فقد اصبحت « النظم الاسلامية تعني مجموعة المبادئ والقوانين الاسلامية التي تحكم الدولة الى جانب ما تعارف عليه الناس من التقاليد والعادات . وما اقرته الجماعة من اعمال السلف التي مزجت كل هذا وصهرته على مر الزمن لتخرج منه نوعا جديدا من قواعد السياسة واصول الحكم ، هو النظم الاسلامية » (المرجع السابق ذكره ، صفحة ١٧٤) .

وواضح من ذلك ان الاسلام الذي افلح ككيان سياسي في ان يقيم دولة واسعة تخطت حدود بلاد العرب على حساب امبراطوريتين كبيرتين ، ووصلت الى ذروة لم تبلغها اية امبراطورية اخرى قبل ذلك الحين ، لم يكن يمثل رغم اتساع الدولة الاسلامية وقوتها قوة غشوما وانما كانت تضع من التعاليم الاسلامية قيودا ونظما تتمثل في أن يوفر الفاتح الغالب المنتصر الامن والطمأنينة للمغلوب المنهزم في الوقت الذي يقدم ذلك المغلوب الجزية ان لم يدخل في الدين الجديد . وهذه مسألة اخاض فيها المستشرقون بالذات واعتبروها من المثالب التي يمكن ان تؤخذ على الاسلام ، ذاهبين في ذلك الى ان الاسلام بمقتضى فرض الجزية على اعضاء المجتمع من غير المسلمين هو دين يهتم بالفتح والغلبة وجمع المال من الشعوب المقهورة اكثر مما يهتم بنشر دعوته وتعاليمه والتبشير بها وضم اعضاء جدد اليه . ومهما يقل في امر الجزية ، وهو موضوع يستحق ان يدرس دراسة علمية جديدة وبفكر جديد متفتح من وجهة النظر الاسلامية ، فان الاسلام أعطى بغير شك حق العبادة او حرية الدين للناس ، ولم يجبر احدا من اتباع الاديان المنزلة على ترك دينه ، وحرية العبادة هي احد حقوق الانسان الاساسية الذي لا تزال كثير من الشعوب تبحث عنه وتطالب به ، ولا تزال هيئة الامم تنادي بضرورة احترامه .

•••

ولقد ادت الفتوحات الاسلامية ودخول عدد كبير من الشعوب والاقوام في دين الله وانضوائهم تحت لواء الدولة الاسلامية الفتية الى اتصال الفكر الاسلامي الاصيل بعدد من الثقافات والحضارات المتقدمة في الهند وفارس من ناحية ، وشمال افريقيا من ناحية اخرى وتأثره بهذه الثقافات ، وذلك علاوة على العناصر السامية القديمة ، ثم الثقافة الهللينية التي عرفها المسلمون عن طريق الترجمة . واستطاعت الثقافة الاسلامية نتيجة لكل هذا الاتصال

والاحتكاك ان تغترف من مصادر ثقافية وحضارية متباينة ، ومن ان تتمثل كثيرا جدا من عناصر تلك الثقافات ، ثم تصوغها كلها في فكر عربي واسلامي ، ونجم عن هذا كله ذخيرة ثقافية هائلة من الادب والعلم والفلسفة والفن التي تصطبغ بصبغة اسلامية خاصة ومتميزة . ومع التسليم بالدور الحيوي الهام الذي لعبته الشعوب التي خضعت للاسلام في اثراء الثقافة الاسلامية فان ذلك يجب الا يؤخذ على انه يعني ان كل مصادر هذه الثقافة كانت مصادر خارجية أو اجنبية ، او ان الفكر الاسلامي كان يقف من هذه المصادر والتأثيرات الثقافية موقفا سلبيا بحتا يكتفي بمجرد تقبل تلك العناصر الثقافية الوافدة ، وتمثلها . فلقد كان للاسلام منذ بداية ظهوره ونشأته اسسه الفكرية الخاصة المستمدة من الدين نفسه على ما سبق ان ذكرنا .

ومن الصعب ان نعرض هنا لكل جوانب الثقافة الاسلامية او للخصائص التي تميز تلك **الثقافة والاسهامات** التي اسهم بها الفكر الاسلامي في مختلف فروع المعرفة الانسانية ، ولذا فقد اكتفينا في **هذا العدد** بالتعرض لناحية من اهم نواحي الثقافة الانسانية عموما وهي الفن ، لكي نتبين موقف الاسلام من الفن بعامة وفن التصوير بخاصة ، وهي مشكلة طال فيها الجدل الذي لا يستند في الاغلب الى الادلة والبراهين . وسوف يرى القارىء ان الدكتور **ثروت عكاشة** يذهب في مقاله عن « **التصوير الاسلامي بين الحظر والاباحة** » الى ان البيئة العربية ذاتها حتى قبل الاسلام لم تكن تعرف التصوير نظرا للظروف الخاصة التي كانت تعيش فيها شبه الجزيرة العربية ، وان هذا الموقف استمر بعد ان جاء الاسلام ، ولذا فان من الخطأ القول بأن الاسلام وتعاليمه هي السبب في عدم اهتمام العرب والثقافة الاسلامية بوجه عام بهذا اللون من الوان الفن الذي يؤلف عنصرا جوهريا في ثقافات وحضارات المجتمعات الاخرى التي اتصل الاسلام بها . ولقد ظل هذا الاثر قائما طيلة عهود الاسلام الاولى الى ان اتصل العرب الفاتحون بالشعوب الاخرى ذات الحضارات والثقافات غير العربية واخذوا عنهم تلك الفنون ، على استحياء في أول الامر وبخاصة فيما يتعلق بالرسوم والتصاوير . ويسوق الدكتور عكاشة من الادلة ما يعتقد انه كفيل بتبيين أن « التصوير لم يكن منهيا عنه جملة ، وان كان النهي كان عما هو مسف منه ، ويحول بين العبد وربه ويسيء الى معتقده » ، وان « كراهية الرسول للتصوير لم تكن عامة بل كانت خاصة ، تشمل ذلك الجانب الذي يشغل عن العبادة ، اما اذا كان للزينة فلا كراهية » . وعلى اية حال فان الامر هنا لا يزال يحتاج الى كثير من المناقشة العلمية الموضوعية ، شأنه في ذلك شأن الكثير من جوانب الفكر الاسلامي الاخرى .

●●●

ولم يكن الهدف من اصدار هذا العدد هو الاحاطة بكل جوانب الفكر الاسلامي او حتى بأهم تلك الجوانب ، فهذا موضوع اوسع واشمل من ان يستوعبه الحيز المخصص لمثل هذه الدراسات.

وانما كنا نهدف منذ البداية الى تقديم عدد من الدراسات التي تحاول **اما القاء اضواء جديدة على بعض الموضوعات العامة المطروقة** ، وذلك عن طريق تحليل المادة المتوفرة عن هذه الموضوعات من وجهة النظر التي يعتنقها الكاتب كما هو الحال في مقال الدكتور حسام الالوسي ، وهو مقال نرجو ان يثير مزيدا من المناقشات العلمية والدراسات الموضوعية ، او **تحاول التنبيه الى بعض المشكلات الهامة التي قلما تعالج في الكتابات العربية** ، وبالتالي لا يكاد كثير من القراء المثقفين ، فضلا عن القارىء العادي ، يدري منها الا القليل كما هو الحال بالنسبة للتجربة الاسلامية في الهند ، وهي تجربة فذة وفريدة تستحق مزيدا من العناية والاهتمام ، وخليقة بان تقارن بالتجربة الاسلامية في الاندلس ، وفي بلاد فارس . وليس من شك في ان مثل هذه البحوث والدراسات جديرة بان تكشف لنا عن جوانب غير معروفة تماما من الفكر الاسلامي ، وان تؤدي بالتالي الى فهم أعمق للاسلام نفسه كنسق ديني وثقافي وسياسي واجتماعي او **ان تحاول هذه الدراسات ان تعرض لبعض المشكلات الخلافية التي يدور حولها الجدل لتبيين موقف الاسلام منها** ، والتي تشيع حولها بعض الآراء التي تجد قبولا وتصديقا بغير تمحيص او تحقق على الاقل لدى عامة الناس ، كما هو الشأن بالنسبة لموقف الاسلام من الفن بعامة ومن التصوير بخاصة . وهكذا . وواضح ان هذه الموضوعات او المشكلات لا تغطي الا جانبا ضئيلا ومحدودا للغاية من الثروة الهائلة التي تؤلف الفكر الاسلامي . ومن هنا كان العنوان العام الذي اعطيناه لهذا القسم هو **(في الفكر الاسلامي)** وليس « الفكر الاسلامي » .

ولقد درج الكتاب حين يعالجون مشكلات الفكر الاسلامي على ان ينظروا الى المسالة نظرة تاريخية ، وان يركزوا على الماضي اكثر مما يهتمون بالحاضر ، مع ان الاسلام شديد التفاعل مع المجتمع والتغلغل في حياة الناس . وقد تكون الدراسة الخاصة بالتصوف حاولت ان تتلافى هذا النقص ، الا ان الاسلام كأسلوب للحياة لا يزال حتى الآن يغزو مجالات وآفاقا وعوالما ويفتح مناطق جديدة ، ويغير من نظم المجتمعات التي يدخلها ويعدل من انساقها الاجتماعية والسياسية والثقافية كما هو الحال مثلا في المجتمعات القبلية في افريقيا . فلا يزال الاسلام حتى الوقت الراهن ينتشر بسهولة وبدون مجهود يذكر بين كثير من تلك الجماعات والقبائل التي تتحول من الوثنية او حتى من المسيحية الى الاسلام بمجرد ان تصلها الدعوة ، على الرغم من عدم وجود مبشرين او نظام تبشيري محكم ومنظم ومنهجي كما هو الحال مثلا بالنسبة للارساليات التبشيرية الاوروبية التي تعمل بجد ومثابرة وبطريقة منظمة في معظم انحاء افريقيا . وليس من شك في أن انتشار الاسلام بين هذه الجماعات — بل انتشار الاسلام منذ عهوده الأولى بين مختلف الشعوب — لم يكن ليتيسر لولا بعض العناصر والخصائص الاساسية التي تميزه كدين وثقافة وكأسلوب للحياة ، واعني بذلك قدرة الاسلام على تفهم الاوضاع القائمة والنوازع البشرية الاساسية . وهذه مسألة تناولها الكثيرون من الكتاب الاوروبيين ، وبخاصة من علماء الانثربولوجيا الذين عاشوا في افريقيا وراعهم انتشار الاسلام رغم جهود المبشرين المسيحيين . **وقد اتفق كل**

هؤلاء الكتاب على ان هذا الانتشار انما يرجع الفضل فيه الى بساطة التعاليم الاسلامية ، وانها بذلك تكون اقرب بكثير الى الروح الانسانية من كل التعقيدات والرموز والطقوس التى يلجا اليها المبشرون الاوروبيون . وعلى الرغم من أن كثيرا من كتاباتهم تتصف بالموضوعية الى حد كبير فان الامر يحتاج بغير شك الى ان يدرس من وجهة النظر الاسلامية التي تستطيع ان تتغلغل الى اعماق الواقع القائم في هذه المجتمعات ، وهذا كفيل بدوره أن يكشف لنا عن « تجربة اسلامية » جديدة في نمط من المجتمعات يختلف كل الاختلاف من انماط المجتمعات التي شاع فيها الاسلام منذ القديم والتي اهتم بدراستها علماء الفكر الاسلامي . وقد يتاح لنا أن نخصص عددا آخر من المجلة لدراسة هذا الموضوع وغيره من الموضوعات المتعلقة بالفكر الاسلامي والتي نشعر بأنها تحتاج الى أن تعالج معالجة جديدة للكشف عن اعماق جديدة لا تزال مجهولة لنا في هذا الفكر الثري العميق .

* * *

أحمد محمود صبحي ●

التصوف
ايجابياته وسلبياته

مدخل ...

من الملاحظ ان معظم حركات التجديد الاسلامي في العصر الحديث قد اتخذت موقفا مناهضا للتصوف ، وعدته مسئولا عما ران على عقول المسلمين من غيبيات ادت الى تخلفهم عن مسايرة ركب الحضارة ، وانه لايرجى لهم نهوض الا بالتخلص من التصوف .

ولا تقتصر ادانة التصوف على اصحاب النزعة السلفية ، وانما شملت مجددين يمكن اعتبار أكثرهم منتسبين الى مذاهب كانت ومازالت لا تتهم التصوف ان لم تكن متعاطفة معه كالمذهب الاشعرى؛ مذهب الخلص لعل السنة الذى يدين به جمهور كبير من المسلمين .

من هؤلاء المجددين جمال الدين الافغاني (ت ١٣١٤ هـ / ١٨٩٧ م) فقد اعتبر التصوف مسئولا عن شيوع روح التواكل بين المسلمين واعتقادهم الجبر باسم القضاء والقدر : الهم

● دكتور احمد محمود صبحي استاذ الفلسفة الاسلامية المساعد بكلية الآداب جامعة الاسكندرية .

يتخذون الايمان بالقضاء والقدر سبيلا الى القعود عن طلب الرزق ، مع أن الايمان بالقدرة الالهية ليس حائلا دون حرية ارادة الانسان . ان الايمان بالقضاء هو الذى مكن المسلمين الأوائل من الفتوحات ... ان هؤلاء الذين لا يفهمون من التوكل الا معنى التواكل يستحب ازالتهم ، وتنقية الهيئة الاجتماعية من درنهم ، لأن آراءهم ليست على وفاق مع الدين (١) .

ولم تكن حملة جمال الدين الافغانى قاصرة على فكرة التواكل ، وهى من أهم سمات التصوف المتأخر ، وانما على مبالغة المصريين فى الاحتفال بالموالد ، ظانين أن الاولياء سيقربونهم الى الله زلفى ، فضلا عما تنطوى عليه من الاسراف (٢) .

هكذا اقترنت حركة جمال الدين الافغانى التجديدية بالحملة على التصوف بصرف النظر عن كون حياته الشخصية تنطوى على صفتين على الأقل من صفات الصوفية : الزهد الى حد الا يمتلك الواحد من جلباب الا ما يرتديه ، والسياحة الى حد أن أصبح شريدا لا وطن له اذ لا يكاد يستقر فى بلد حتى ينفى منه (٣) .

ومع أن الشيخ محمد عبده (ت ١٣٢٣ هـ / ١٩٠٥ م) قد تأثر فى نشأته الأولى بشخصية صوفى مستنير من أقاربه ، حبب اليه العلم والدراسة ، وشجعه على مواصلة التعليم الدينى بعد أن كاد يهجر العلم فى سن مبكرة ليشتغل مع أبيه فى الزراعة ، فانه قد تأثر بجمال الدين الافغانى ، واتخذ من التصوف موقفا [illegible] مشايخ الطرق الصوفية فى مصر .

وموقف الشاعر الفيلسوف محمد اقبال (١٩٣٨ م) أكثر غرابة ، فهو بدوره قد نشأ من أسرة متصوفة ، وظل طوال حياته متأثرا معجبا بشاعر الفرس الصوفى **جلال الدين الرومى** (ت ٦٧٢ هـ) ولكنه مع ذلك لم يجد للتجديد سبيلا الا بالتخلص من التصوف ، فقد انكر على التصوف أمورا ثلاثة :

١ ـ الرهبانية : وهى دعوة مسيحية استنكرها الاسلام لأنها تبعد المرء عن العمل .

٢ ـ شطحات الصوفية : ان حالة السكر التى يقول بها الصوفية عندما يتجلى الله على أحد من عباده تتعارض مع روح الاسلام الذى يطلب الصحو لا السكر ، فالاسلام يريد أمة صاحية مجاهدة تخرج كما خرجت جيلا من الصحابة من أمثال أبى بكر وعمر ، وليس من الاسلام تفضيل العشق الالهى على الجهاد ، اذ نسب الى بعض الصوفية القول : يسلك المجاهد كل سبيل من أجل الشهادة ، ولايدرى أن شهيد العشق أفضل منه ، كيف يستوى هذا وذاك يوم القيامة ؟ هذا

---

(١) جمال الدين الافغانى : الاعمال الكاملة ص ٢٩٧ ، جمع محمد عمارة نقلا عن كتاب خاطرات جمال الدين دار الكاتب العربى .

(٢) انتقد جمال الدين الاسراف فى الانفاق على الموالد وفرض على احدهم أن تجمع حصيلة ما ينفقه وغيره عليها لينفق منها على بعثات تبشيرية الى البلاد الاسلامية لتقريب المسلمين فى دينهم ولكنه لبس فيمن حدثه تطيرا أن قطع ما ينفقه على الموالد .

(٣) وقد وصف نفسه : ما أنا الا شريد .

قتيل العدو وذاك قتيل الحبيب !! ، يعلق اقبال على هذه الافكار الخطرة بقوله : ان هذا القول جميل في الشعر ولكنه في الواقع خداع للأبطال ،مثبط للجهاد ، وانها لافكار تشيع الذلة والخنوع وفي قصيدة له يصف الروح الصوفية بأنها مرتزق الأسود فاحالتها غنما ، اذ ان كبشا ذهب الى الأسود في صورة صوفي ورع يدعوها الى الزهد والاستكانة وينهاها عن اكل اللحم حتى تنال رضى الله .

كانت الأسد جهادا ملت   وتمنت منه عيش الدعة

من هدى اصغت الى النصح المنيم   ودهاها الكبش بالسحر العظيم

جوهر الآساد اضحى خزفا   حين اضحى قوتهن العلفا

الى ان يقول :

نامت الأسد بسحر الغنم   سمت العجز ارتقاء الهمم (٤)

وفي قصيدة اخرى يصف التصوف بقوله :

شدوه فينا يريد الكللا   كأسه فينا تريد المللا

نومت الحانه يقظتنا   اطفأت انفاسه وقدتنا

خسة في ذلة في شقوة   يأس مستسلم للخيبة

٣ ـ فكرة الفناء ومذهب وحدة الوجود :فالاسلام يطالب باثبات الذات لا اماتة النفس ، والرسول هو المثل الاعلى للانسان الكامل بتأثيره العميق في تاريخ البشرية لا لانه افنى الشخصية ، اما مذهب وحدة الوجود فهو مذهب فلسفي بحت يباين فكرة التوحيد ، لان وحدة الوجود تعني ان لا موجود الا الله ، بينما يثبت الاسلام وجود سائر الموجودات ، وان الله ينفرد بالالوهية لا بالوجود ، ان مذهب وحدة الوجود دخيل على الاسلام من دين البراهمة (٥) .

هكذا نجد حركة التجديد لدى اقبال اقترنت بهجوم لا هوادة فيه على ما اسماه التصوف العجمي تاكيدا لغربته عن روح الاسلام وتعاليمه،مع انه تربى في بيت صوفي واشاد بكثير من صوفية الفرس وعلى راسهم جلال الدين الرومي .

اما **عبد الحميد بن باديس** (ت ١٩٤٠ م)في الجزائر فقد شن حربا لا هوادة فيها في مجالين: الاستعمار الفرنسي كعدو دخيل ، والطرق الصوفية كمرض مقيم تمكن من الجزائريين ، فجعل فيهم القابلية لتقبل الاستعمار ، لا لان التصوف يشيع التواكل والتخاذل والاستسلام فحسب ، بل لقد اتهم مشايخ الطرق الصوفية بالتواطؤ مع المستعمرين ان عن قصد او عن غفلة (٦) .

---

(٤) د . عبد الوهاب عزام : محمد اقبال سيرته وفلسفته وشعره ص ١٢٣ (الدار العلمية بيروت) .

(٥) محمد اقبال وترجمة عباس محمود : تجديد الفكر الديني في الاسلام ص ١٨٧ .

(٦) د . محمود قاسم / الامام عبد الحميد بن باديس ص ٥٢ (دار المعارف) .

على ان ذلك كله يمكن ان ينسب الى التصوف في طوره المتأخر * ومن ثم يمكن ان يدفع عن التصوف دعوى مسئوليته عن تأخر المسلمين بانه كان قائما ابان ازدهار الحضارة الاسلامية منذ القرن الثاني وما بعده .

ومع ذلك فقد لقي التصوف منذ ظهوره معارضة من كثير من الفقهاء والمتكلمين ، والتزم الحنابلة واهل السلف بخاصة بموقف مناهض له ، بل انه يمكن القول ان كثيرا من موضوعات التصوف انما يحكمها ذلك الاستقطاب القائم بين مناصرين ومعارضين ، ولم تسلم الدراسات الحديثة بالرغم من سمتي الجدة والموضوعية ـ اللتين يحاول المنهج العلمي ان ينتهجهما ـ من تبني موقف ازاء التصوف ، يستوى في ذلك الباحثون المسلمون والمستشرقون ، فلا تجد علما يشغل البحث في اشتقاق اسمه ومعناه بمثل ما يشغله التصوف ، هل يرد اللفظ الى «الصفاء» او الى « الصف » او الى « اهل الصفة » او الى شخص في الجاهلية اسمه « صوفه » او الى نبته في الصحراء المسماة «صوفانه» او الى «الصوف» او الى اللفظ اليوناني « سوفيا » الذي يعني الحكمة ؟ فالذين يريدون التصوف اسلاميا خالصا يردون اللفظ الى « الصفاء » او الى الصف ـ في الصف الاول بين يدي الله ـ او الى اهل الصفة ـ من فقراء المهاجرين الذين اتخذوا صفة مسجد رسول الله لهم مقاما ـ او الى الصوف لباس الزاهدين والمتقشفين . والذين يريدون ان يجعلوه غريبا عن الاسلام دخيلا عليه يردون اللفظ الى « سوفيا » اليونانية او «جيمنو سوفيا » الحكيم العاري ليرد التصوف الى الهند او الى الصوف ليرد الى المسيحية باعتبار الصوف زي الرهبان ، فترجيح اشتقاقه انما يرجع في الغالب الى فكرة مسبقة لا الى ما يؤدي اليه البحث الموضوعي المحايد .

ثم تثني هذه الدراسات اشتقاق اللفظ بالبحث عن اول من لقب « بالصوفي » وغالبا ما يقال بانه ابو هاشم الكوفي الشيعي او جابر بن حيان او عبدك الصوفي ** وتريد المصادر الشيعية ان تصل التصوف بالتشيع اعتزازا *** بينما تريد المصادر السنية المعادية للتصوف ان تصله بالتشيع ـ او احدى الفرق الباطنية ـ استهجانا وان تجعل منبته الكوفة التي منها نشأت ـ في رأي خصوم الشيعة ـ الاهواء والبدع لكثرة ما كان فيها من ملل ونحل .

---

* لاتشمل هذه المقالة الطرق الصوفية فهي تتطلب دراسة خاصة من حيث ظروف نشأتها وعوامل انتشارها وايجابياتها وسلبياتها .

** ابو هاشم الكوفي هو ابو هاشم عثمان بن شريك (ت ١٥٠ هـ) ـ قيل لقب بالصوفي لانه اول من بنى خانقاه للصوفية او لانه كان يلبس الصوف تشبها بالرهبان . راجع له نفحات الانس لعبد الرحمن جامي ص ٣١ ـ وطرائق الحقائق الحاج معصوم علي ج ١ ص ١٠١ ـ جابر بن حيان صاحب الكيمياء وينسبه الشيعة اليهم اذ يعدونه تلميذ جعفر الصادق الامام السادس الشيعة الامامية ـ راجع عنه الفهرست لابن النديم ص ٤٩٨ ـ ٥٠٠ واخبار الحكماء للقفطي ص ١١١ وطبقات الاطباء لابن ابي اصيبعة ص ٢٠٣ وروضات الجنات للخونساري ١٥٢ عبدك الصوفي ذكر ماسينيون انه اول من لقب بالصوفي وكان زاهدا شيعيا توفي حوالي عام ٢١٠ هـ .

*** راجع في ذلك : د . كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع (دار المعارف) .

ويشغل البحث فى مصادر التصوف جزءاكبيرا من الدراسات الحديثة ، وان كان ذلك امرا مفهوما بالنسبة للمستشرقين فانه بالنسبةللباحثين المسلمين لا يفسر الا فى ضوء ما سبقت الاشارة اليه : لتعذرالفصل بين «دراسةالتصوف»وبين « الموقف » من التصوف ، فمن اراده غريبا من الاسلام يرده الى مصدر اجنبى : هندى اوفارسى او مسيحى او يونانى ، ومن تعاطف مع التصوف التمس له اصلا اسلاميا فى القرآنوالسنة وسيرة كبار الصحابة .

هكذا اقترنت معظم الابحاث فى التصوف بموقف منه – تأييدا او ادانة ، ويبلغ هذا الموقف حدته فى الاستقطاب ، وذروته من التنافر بين الموالاة التى تبلغ درجة التقديس وبين الادانة التى تصل الى حد التكفير فى دراسة شخصيةالحلاج ، كأننا فى حضرنا الحاضر لا زلنا نشهد محاكمته .

ولايكفي فى تفسيرتعذر استقلال « الموضوعءن الذات » – او التصوف عن الباحث فيه – ان التصوف مثله فى ذلك كمثل العلوم الانسانيةيصعب على الباحث ان يعامل موضوعه كظاهرة خارجية منفصلة منه ، وذلك لانتماء « الذات »والموضوع الى مقولة واحدة هي الانسان ، بل يزيد التصوف عن العلوم الانسانية فى ذلك مقولةأخرى هي « وحدة العقيدة » ، ومع ذلك فان علوما دينية اخرى – ومع أنها تدرس دراسةفلسفية يفترض فيها الاستقلال عن الموقف الديني – كعلم الكلام لم يشغل « الموقف » منهودراسته – من وجهةالنظر الفلسفية لاالمذهبية – ما يشغله فى التصوف ، ولا أجد تفسيرا لهذاالموقف الذى يجعلك تستطيع ان تحكم على اى كتاب يقع بين يديك فى التصوف وبمجرد قراءةصفحات منه او تصفح سريع له – ان مؤلفه مناصر او مناهض للتصوف الا انه – اى التصوف – يمس الدين على نحو فريد لا يماثله فيه علم آخر ، انه يمس الدين بدوره مستقطبا اما اثراءوعمقا يصل بالتصوف الى درجة الولاية ، أو تهاونا وتجرؤا يصل به الى الزندقة ، ولا غرو اذاًالتناقض – كما سيتضح فيما بعد – جوهر التصوف ، ومن ثم اعجيب به من شاهد وجههالاول ، وأدانه من لم يجد فيه الا **وجهه الآخر** ، وما دام التصوف فى عرف الصوفية مذاقا فأكاداشبهه بلون من الفاكهة او طعام شهي يسر الآكلين ولكن آفته انه سريع العطب * أن فسد اضرباكليه ابلغ الضرر .

وليس ادل على حلاوته وسرعة عطبه معا من ان القدماء النين : خصما للتصوف ذاقحلاوته فلم يملك إن فاضت عيناه ، وصوفيا يحذر من آفة التصوف .

كان الامام احمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ)شديد الانكار على الصوفية لماق اقوالهم من البدع يقول ابن كثير (٧) : ان سبب كراهية احمدلصحبة الصوفية ان فى كلامهم عن التقشف وشدة السلوك ما لم يرد به شرع ، ومن التدقيق ومحاسبة النفس ما لم يات به امر ، وكان الامام احمد يتحذر الحارث المحاسبي (٢٤٣ هـ) ويحذر منه ، فلما قيل له أن فيما يقول

---

* ترجع سرعة التلف فى التصوف – كما سيتضح فيمابعد الى انه تجربة وجدانية غير محصنة بالعقل الذى نبذه الصوفية وخلفوه وراءهم ظهريا .

(٧) ابن كثير : البداية والنهاية ص ٣٢٩ (جزء ١٠).

الحارث وفيما يكتب عبرة رد قائلا : من لم يجد العبرة في كلام الله لن يجدها في هذه الكتب ، هل سمعت ان مالك بن انس وسفيان الثوري ، والأوزاعي قد كتبوا مثل ذلك من الخطرات (٨) .

ومع ذلك ورد ان الامام احمد بن حنبل قال لاسماعيل بن اسحق السراج : بلغني ان الحارث هذا يكثر الحضور عندك ، فلو أحضرته منزلك وأجلستني من حيث لا يراني فاسمع كلامه ، فقصدت الحارث وسألته ان يحضرنا تلك الليلة وان يحضر اصحابه ... فاتيت ابا عبد الله ـ الامام أحمد بن حنبل ـ فاعلمته فحضر الى غرفة وحضر الحارث واصحابه فاكلوا ثم صلوا ... وقعدوا بين يدي الحارث لا ينطقون الى منتصف الليل ، ثم ابتدأ رجل فسأل عن مسألة فأخذ الحارث في الكلام واصحابه يستمعون كأن على رؤوسهم الطير ، فمنهم من يبكي ومنهم من زعق ومنهم من غشي عليه ، وهو في كلامه ، فصعدت الغرفة لاتعرف حال ابي عبد الله فوجدته قد بكى حتى غشي عليه ، فانصرفت اليهم ولم تزل تلك حالهم حتى اصبحوا وذهبوا ، فصعدت الى ابي عبد الله ، فقال : ما اعلم اني رأيت مثل هؤلاء القوم ولا سمعت في علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل ، ومع هذا فلا ارى لك صحبتهم (٩) .

ماذا في التصوف من سحر حتى يغشى على الامام احمد بن حنبل ، وماذا فيه من آفة حتى يرى عدم صحبة الصوفية ؟

أما عن آفة التصوف التي يحذر منها فنسوق قول القشيري (ت ٤٦٥ هـ) في مستهل رسالته (١٠) :

حصلت الفترة في هذه الطريقة ـ التصوف ـ مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء ، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء ، وزال الورع وطوى بساطه واشتد الطمع وقوى رباطه وارتحلت عن القلوب حرمة الشريعة ، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة ، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام ، واستخفوا باداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركضوا في ميدان الغفلات ، وركنوا الى اتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات ، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان واصحاب السلطان ... ولايصف القشيري بذلك رقة الدين في نفوس اهل عصره كعادة كل غيور على دينه ، وانما يعني بذلك آفة التصوف اذ يقول : ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الافعال حتى اشاروا الى اعلى الحقائق والاحوال ، وادعوا انهم تحرروا عن رق الاغلال وتحققوا بحقائق الوصال ، وانهم قائمون بالحق تجرى عليهم احكامه وهم محو ، وليس لله عليهم فيما يؤثرونه او يذرونه عتب ولا لوم ، وانهم كوشفوا باسرار الاحدية واختطفوا عنهم بالكلية ، وزالت عنهم احكام البشرية وبقوا

---

(٨) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد جـ ٨ ص ٢١٥ الذهبي : ميزان الاعتدال ج ١ ص ١٧٣ ، ابن الجوزي ـ تلبيس ابليس ص ١٧٧ .

(٩) السبكي (تاج الدين) : طبقات الشافعية ص ٣٩

(١٠) القشيري (عبد الكريم بن هوازن) : الرسالة في التصوف .

بعد فنائهم عنهم بانوار الصمدية ، والقائل عنهم غيرهم اذا نطقوا والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا او صرفوا .

ومع ان حسرة القشيري انما هي غيرة على التصوف ، ومع ان عباراته تنم عن أن من ذكرهم ادعياء وان الصوفية من افعالهم براء ، الا ان الحق يقال انهم ما كانوا بغير التصوف قائليه ولا بالقية ، فالتحرير من رق الاغلال والتحقيق بحق الوصال ، وانهم محو ، وانهم كوشفوا باسرار الاحدية وانهم فنوا عن البشرية بانوار الصمدية انما مما يحث عليه التصوف .

واذا كان ذلك حال كثير من صوفية القرن الخامس فماذا كان يقول القشيري لو انه عاصر وشاهد التصوف فى عصره المتاخر والمتدهور وماطرأ عليه من عطب وعفونة ، ذلك العطف الذى كان بعض كبار الصوفية شديدى الحذر والتحذير منه ، وتلك العفونة التي سرت وتسربت الى صوفية كبار كذلك . فى الجانب الاول نجد شيخ الطائفة **ابا القاسم الجنيد بن محمد** (ت ٢٩٧ هـ) يثور ثورة عارمة حين يقول احد جلسائه : ان اهل المعرفة بالله يصلون الى ترك الحركات من باب البر والتقوى ، فيرد الجنيد : ان هذا قول قوم يقولون باسقاط الاعمال وهذه عندى عظيمة ، والذى يسرق ويزني احسن حالا من يقول هذا * .

وربما كان الامر يسيرا لو امكن ان نعزل ادعياء التصوف من الصوفية الخالصين لله المخلصين لطريقتهم فنجرد التصوف مما الحق به ، ونقسمهم طرائق ثلاثة كما فعل ابن تيمية (١١) :

١ ــ صوفية الحقائق : وهم المتبعون الشريعة المقتفون خطى الاوائل .

٢ ــ صوفية الارزاق : وهم الذين وقفت لهم الاوقاف والتكايا .

٣ ــ صوفية الرسم : المقتصرون على النسبة ، فهمهم لبس الخرقة (١٢) ولكن الامر اخطر من ذلك ، لانه لم يبرأ مما يصيب التصوف من آفة صوفية كبار لا يشك فى اخلاصهم ولا يختلف الناس فى امرهم اختلافهم فى الحلاج .

لا اقصد ان احصى على التصوف آفاته اوان اغلب ذكر سلبياته على ايجابياته وانما اعنى بذلك توضيح نقطتين :

١ ــ الآفات الكائنة فى التصوف كامنة وليست شيئا عارضا طارئا ، ومن ثم لم يخلص من هذه الآفات صوفية كبار .

---

* والجنيد محق لان السارق او الزانى لايكابر فيدعى انه بعمله هذا يتقرب الى الله كما يدعى القائل باسقاط التكاليف من الواصلين من الصوفية : كذلك سئل ابو على الروذبارى عمن يقول وصلت الى درجة لايوثر فى اختلاف الاحوال ، فقال قد وصل ولكن الى سقر « ساصليه سقر » (المدثر : ٢٦) .

(١١) ابن تيمية : رسالة الصوفية والفقراء ص ٢٢.

(١٢) الغزالي : احياء علوم الدين ــ الجزء الرابع ــ باب التوكل ص ٢٢٥ ــ طبعة محمد على صبيح

٢ ـ ان افسر اقتران حركات التجديد المعاصرة بالنيل من التصوف .

ومع ذلك كله فيجب الا نتجاهل حلاوة التصوف ودوره في اثراء مضامين الدين ، وفي انه قدم للفكر الانساني بعامة والاسلامي بخاصة تحليلا نفسيا ذا غاية اخلاقية ـ لاغوار النفس البشرية * ، كما قدم للفكر الفلسفي نظريات في الوجود ومباحث في المعرفة ** ، وظهر بالتصوف اولياء هدوا الناس الى البرّ والتقوى وانتشر الاسلام به في ارجاء واسعة من افريقية *** وغير ذلك من مآثر لا يصح ان ننكر عليه .

منهجي في هذه الدراسة لا ان احصي على التصوف حسناته وسيئاته ، فذلك مما لا تحصره مقالة ، كذلك لن اتخير بعض ما قيل في مدحه وما قيل في ذمه ، فالاختيار لا يصيب في اغلب الاحيان ابرز المعالم ولابد فيه من ميل الى احد الطرفين : مدحا او ذما ، كلالة عين الرضا او تحامل عين السخط ، وانما سأتتبع ظروف نشأة التصوف مستخلصا منها اهم خصائصه ، ما افترق به عن مظاهر الفكر الاخرى ـ دينيا وفلسفيا ـ وما نجم عن ذلك من ايجابيات وسلبيات ، بحيث تبدو الايجابيات ملازمة التصوف يتعذر ان تتواجد بدونه ، وتبدو السلبيات كتشخيص الداء ، لا مجرد وصف ظواهر عرضية له قد تصاحبه وقد لا تصاحبه ****

•••

اولا ـ في ملابسات ظهور التصوف في الاسلام

الذين بحثوا في نشأة التصوف فريقان : صوفية او متعاطفون معهم ردوا التصوف الى صميم الاسلام ـ من الكتاب والسنة وسيرة الصحابة ، او خصوم للصوفية ـ وعلى راسهم اهل السلف ـ عدّوه دخيلا غريبا عن الاسلام ، واستدلوا على ذلك انه لم يكن في الصدر الاول من تاريخ الاسلام ، وانما من القرن الثاني ومابعده ، واذا كان الفريق الاول قد خلط بين الزهد

---

* يرجع في ذلك الى رسائل الجنيد تحقيق الدكتور علي عبد القادر ، والرعاية لحقوق الله للمحاسبي واحياء علوم الدين جزء ٣ ، جزء ٤ للغزالي لم من علم « فقه الباطن » ومن الاخلاق لدى الصوفية يرجع الى كتاب الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي للدكتور احمد صبحي .

** اهم نظريات التصوف في تفسير الوجود هي نظرية محيي الدين بن عربي ، راجع مقدمة الدكتور ابو العلا عفيفي لكتاب فصوص الحكم ، واهم نظريات مبحث المعرفة هي النظرية الاشراقية للسهروردي ـ وهي نظرية في الوجود ، ايضا راجع كتاب اصول الفلسفة الاشراقية للدكتور محمد علي ابو ريان .

*** ذم ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) التصوف في كتابه تلبيس ابليس ، وقد ذكر في الاقلبية ظاهر عرضية للتصوف القادرية والتيجانية والرفاعية والسنوسية في انتشار الاسلام في اواسط افريقية وغربها ، يرجع الى الباب الحادي عشر من الكتاب .

* ذم ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) التصوف في كتابه تلبيس ابليس ، وقد ذكر في الاقلبية ظاهر عرضية للتصوف ليست بالضرورة ملازمة له او قائمة في اغلب الصوفية ، كما انه خلط بين ما هو جوهري وما هو عرضي مثال ذلك : تلبيسه عليهم في الاعراض عن العلم ـ في التظاهر في المسجد والرباط ـ في التجرد من الاموال ـ في لباسهم المرقعات ـ في السماع والرقص والوجد ـ في الوجد والشطح ـ في صحبة الاحداث والنظر الى المرد ـ في ادعاء التوكل وقطع الاسباب ـ في ترك التداوي ـ في ترك النكاح والانجاب ...الخ .

والتصوف حين ارجع التصوف الى العهد الاول للاسلام ، فان تأخر ظهور التصوف لا يعنى بالضرورة انه بدعة مستحدثة وانه من شر الامور، فلو سلمنا بأن الرسول والصحابة لم يتصوفوا ولم تعرف لهم اقوال فى الحب الالهى والوجد والشطح ـ وذلك مما يميز التصوف من الزهد ـ فالتصوف مع ذلك نتاج فكر مسلمين ، اريد ان اميز بين ما هو من صميم الاسلام كعلوم التفسير والحديث والفقه وبين ما هو من نتاج فكر مسلمين ، واذا لم يكن التصوف فى مرتبة الفقه الذى انبثق عن الاسلام كعقيدة فلا يعنى ذلك تبنى الموقف المعارض : انه بدعة مستحدثة دخيلة غريبة عن الاسلام ؛ فقد كانت هناك ملابسات وظروف حضارية منذ القرن الثانى الهجرى وما بعده انبثق منها التصوف ، وكان انبثاقه امرا حتميا نتيجة هذه الظروف والملابسات التى يمكن حصرها فيما يأتى :

١ ـ التصوف رد فعل لتيار الحياة المادية الذى غلب على كثير من المسلمين منذ قيام الدولة الاموية .

٢ ـ التصوف استكمال لقصور علماء الرسوم فى الفقه وفى التفسير .

٣ ـ التصوف رد فعل لتصور المتكلمين للعقيدة .

ونعرض لهذه الملابسات فى ايجاز :

(١) التصوف كرد فعل لتيار الحياة المادية :

وجد المسلمون انفسهم بعد ان اتسعت الفتوحات الاسلامية امام الوان من الحضارات وضروب من الترف تغريهم وتفتنهم ، وقد اقبل الكثيرون منهم على حياة البذخ ، وانغمسوا فى الشهوات وخلوا بين انفسهم وبين زينة الحياة وكانت هذه الحياة الرقيقة المترفة مغايرة لحياتهم الأولى ، ولما قصده الاسلام من الفتح ، فكان لابد ان يثور الوجدان الداخلى لدى بعض الاتقياء على ذلك ، يقول ابن خلدون فى مستهل الفصل الذى عقده عن التصوف فى مقدمته : (عندما فشا الاقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده وجنح الناس الى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم التصوف) ، ولما كان ظهور التصوف رد فعل الترف فقد ظهر الصوفية فى المدن التى بلغت ذروة التحضر والحياة المترفة : فى دمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة ، ولم نجد صوفية فى الجبال الوعرة او الصحارى المقفرة ولو انه كان ثائرا بالرهبنة ، بل لم نجد منهم الا قليلا فى مدن مقدسة كمكة او المدينة ، كانت الحياة فى العواصم وما شابهها متباينة اشد التباين ، فيها اللاهون يمخرون بقواربهم الزاهية القنوات والانهار ، وعلى الضفاف زوايا يرى فيها العابدون عاكفين معتكفين او محدثين لمريديهم حديثا حزينا عن العزوف من الدنيا ، فى هذه المدن امثال ابى نواس يقضون الليالى الحمراء فى احضان الشهوة الآثمة مستبيحين الحرمات ، وفيها ايضا امثال رياح بن عمرو القيسى ممن لا يعرف غير البكاء والتهجد والتضرع الى الله ، او ممن تراه هائما بين المقابر يستلهم العظات من الموتى ، هكذا كانت بغداد وامثالها من مدن : دار فساد

ودار هدى ، حانة خمر وحلقة ذكر ، يقول الاستاذ احمد امين (١٢) : كانت الحضارة العباسية في بغداد مسجدا وحانة ، قارئا وزمارا ، ساهرا في تهجد وساهرا في طرب ، تخمة في غنى ومسكنة في املاق ، شكا في دين وايمانا في يقين .

ظهر التصوف اذا مقدما للناس قيما تعارض ما يحيونه : الزهد انكارا للنعيم ، التواضع وانكار الذات بديلا عن الافتخار وطلب الصيت ، الاشادة بالفقر بدلا من الاقتران بالغنى ، وقد ساعد على ظهور هذا البديل ان القيم المادية لم تجلب للناس ما كانوا يأملونه من سعادة ، بل جرّت عليهم كثيرا من الشقاء ، على المستوى السياسي خلفاء طغاة من امثال يزيد بن معاوية وهشام بن عبد الملك والوليد بن يزيد ، وولاة لهم على دين ملوكهم من امثال زياد بن ابيه وعبيد الله بن زياد والحجاج ابن يوسف ، ولم تضع نهاية الامويين حدا للطغيان بل توالت الكوارث وعظم الظلم واشتدت معه حركات التمرد كحركة صاحب الزنج وحركة القرامطة حتى اصبح الناس بين بلاءين : بلاء بالخليفة ان قويت الدولة ، وبلاء بتخريب حركات التمرد ان ضعفت الدولة ، فضلا عن استباحة عسكر الخليفة منذ ان استعان المعتصم بالاتراك للاموال والاملاك وتحكمهم في مصائر الخلفاء ، وانعكس ذلك كله على شتى مظاهر الحياة فتزايد القحط واختل الامن ، لم يسعد المسلمون اذا بدنياهم فتلهفوا على البديل ، وخصوصا ان الرسول عليه السلام كان قد حذرهم : « اذا ابغض الناس فقراءهم واظهروا عمارة الدنيا وتكالبوا على جمع الدراهم رماهم الله باربع خصال : بالقحط من الزمان ، والجور من السلطان ، والخيانة من ولاة الاحكام ، والشوكة من الاعداء » .

ويتمثل ظهور التصوف كثورة الوجدان الديني ضد حياة الترف في صور ثلاثة ، **الاولى :** قصة حياة ابراهيم بن ادهم * الذي عاش شطرا من حياته اميرا على بلخ يحيا كما يحيا الامراء ثم انقلب فجأة على هذه الحياة بكل ما تمثله من زينة وزخرف ليصبح صوفيا سائحا متقشفا ، والصورة **الثانية** هي قصة حياة رابعة العدوية (ت ١٨١ هـ) التي تمثل التصوف اصدق تمثيل في نشأته ومنعطفه ، اما نشأته ففي ثورتها على حياتها الأولى حين كانت تعزف على الناي في حانات البصرة فاذا بها تكسر الناي الذي يمثل حياتها ورزقها لتتوب الى بارئها وتتغنى باناشيد الحب الالهي ، ثم هي تمثل التصوف في منعطفه في النصف الثاني من القرن الثاني في انتقاله من

---

(١٢) احمد امين : ضحى الاسلام الجزء الاول الفصلان ٥ و ٦ من الباب الاول ص ١٠٤ ـ ١٦٩ .

* ابراهيم بن ادهم (المتوفى عام ١٦٢ هـ) كان ابوه من ملوك خراسان ، وكان ابراهيم نائما ذات ليلة على سريره فتحرك سقف البيت كانما يمشي احد على السطح ، فنادى : من هذا ؟ فسمع الرد : صديق فقدت بعيرا ابحث عنه على هذا السطح ، فقال ياجاهل تبحث عن بعير فوق السطوح فجاءه الرد : وانت ايها الغافل تطلب الوصول الى الله في ثياب حريرية وانت نائم على سرير من ذهب ؟ فوقعت الهيبة من نفسه ولم يستطع النوم حتى الصباح ، وفي رواية اخرى ان طارقا طرق باب قصره متسائلا : اصاحب هذه الدار حر ام عبد ؟ فردت جاريته بل حر من الاحرار ، فقال الطارق : لو كان عبدا لفهم معنى العبودية وبلغ ذلك ابراهيم فتمعن في الكلام ، ثم انه ركب للصيد على دابة له والتقى الى ارنب او ثعلب ، فبينما هو يطلبه اذ سمع هاتفا لا يراه : يا ابراهيم الهذا خلقت ام بهذا امرت فارتاع وتوقف ثم عاد فركض فقال الهاتف به ذلك ثلاث مرات ثم قال له : والله ما لهذا خلقت ولا بهذا امرت ، فنزل من دابته ، وصادف راعيا لابيه يرعى الغنم فاخذ جبته الصوف ودفع له بثيابه وفرسه وما كان معه ، وبدأت سياحته في البلدان يرتزق من عمل يده في البساتين (راجع ما كتب عنه في تذكرة الاولياء لفريد الدين العطار ـ وحلية الأولياء لأبي نعيم الاصفهاني) .

مرحلة الزهد الى مرحلة التصوف بما ابدعته وابتدعته فى الحب الالهى . والصورة **الثالثة** هى هذه الحادثة : لما قدم هارون الرشيد مدينة الرقة وقد اخرجت المدينة له زينتها وزخرفها ورد اليها فى نفس الوقت العالم الزاهد عبد الله بن المبارك (ت ١٨١ هـ) ، فاحتفى الناس بمقدمه وانقطعت النعال اليه وارتفعت الغبرة ، فاشرفت ام ولد هارون من برج قصر الخشب ، فلما رأت الناس وكثرتهم قالت : ما هذا ؟ قالوا عالم خراسان وزاهدها ، فقالت : والله هذا هو الملك لا ملك هارون الرشيد الذى يجمع الناس اليه بالسوط والعصي والشرط والاعوان .

•••

وانعكس السلوك على الفكر ، والعمل على النظر ، ومع ان الصوفية قوم عمل لا فكر ونظر ، **فذلك شان المتكلمين والفلاسفة ، ومع انهم يؤكدون** ضرورة معاناة التجربة الروحية : ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى ، قد ابناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين ، فان السلوك العملى لابد ان يصبح موقفا محددا ازاء الحياة وازاء الوجود ، لم يصبح الامر مجرد نبذ الحياة الدنيا وطلب الزهد تمردا على التيار الذى جرف معظم المسلمين من تعلق بقيم المادة ، اذ ان مجرد — رد الفعل — لا يعدو أن يكون مسلكا سلبيا ، وانما اجتمع الصوفية على موقف موحد اذ تبنوا « الروح » كمبدأ يفسر حقيقة الوجود فى مجال النظر كما تبنوا القيم الروحية كمسلك فى مجال العمل ، كان المسلك العملى متمثلا بادىء الامر مثل هذه العبارات ، يقول **داود الطائى** (ت ١٦٥ هـ) : صم على الدنيا واجعل فطرك الموت ، وفر من الناس فرارك من السبع ، **ويقول الفضيل ابن عياض** (ت ١٨٧ هـ) : لو ان الدنيا بحذافيرها عرضت علي ولا احاسب عليها لكنت اتقذرها كما يتقذر احدكم الجيفة اذا مر بها ان تصيب ثوبه (١٤) ثم تمثل اعتبار عالم الروح حقيقة الوجود — فى مقابل عالم المادة لدى الماديين فى عدة مظاهر نتخير منها نموذجين :

النموذج الاول : موقف مناهض للتصور المادى : يقول جلال الدين الرومى (ت ٦٧٢ هـ): ان حياتك من روح الحق تخلق لا من بخار فى العروق ينبض ، ان سراج الشمس المضيء ليس بالفتيل والزيت يضيء ، وسقف السماء الدائم ما هو بالعمد قائم ... ان الموصوف بأوصاف الجليل فجاوز القول بالنار كما جاوزها الخليل ، وانما العناصر لمزاجك خدام ... وا أسفا على افهام الخلق تعجز عن رؤية الحق فترد كل شيء الى عالم مادى كالحجر ، هل طعمتم حديث الجبل وكيف دك ؟ وناخ كالجمل ! ليس ذلك بفعل زلزال وانما بتجلى ربك ذى الجلال ... يقولون بالخبز حياة الانسان بل هى هبة من الرحمن .. العالم المادى آكل ومأكول والباقيات الصالحات تحظى عند ربك بالقبول . وللآكل والمأكول مريء وحلق هذا ما اعتاد ان يراه الخلق ولكن الحق وهب الخلق لعصا العدل ، فكم اكلت من عصا وحبل ولم يرد اكلها بهذا الاكل .. اذا صار فكر الانسان فيما اصله طين فهو شاحب سقيم مهين ، فان تبدل فكره وادرك **عالم الروح** اضاء كالمصباح وجهه الصبيح (١٥) .

---

(١٤) القشيرى : الرسالة ص ٩ ، ١٢ .

(١٥) جلال الدين الرومى : ترجمة عبد الوهاب عزام — فصول من المثنوى ص ١٩١ — ١٩٦ — لجنة التاليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٤٦ .

النموذج الثاني : مذهب فلسفي يفسر الوجود تفسيرا روحيا : من الطبيعي بعد أن نبذ التصوف العملي قيم المادة أن يستبعد التصوف الفلسفي المادة كمبدأ لتفسير الوجود ومع تعدد نظريات التصوف الفلسفي فانها كلها تشترك في هذا الاصل ، ومع أن بعض المذاهب اللا مادية لم تلغ المادة تماما وانما أقامت نوعا من الثنائية بين عالمين : عالم وراء عالم الظواهر ، لم عالم الظواهر وجعلت الثاني تابعا للاول كما هو الحال لدى افلاطون في نظرية المثل ، فان نظريات الصوفية اللامادية قد ذهبت الى ما هو ابعد من ذلك ، فما الاجسام في نظرية الاشراق الا أوهام تتراءى لنا في عالمنا الحسي ، انها «جواهر غاسقة» منتمية الى عالم الظلام ، وهذا « لا وجود » مادام النور هو أصل الوجود وجوهره ومبدأ الفيض واوله (١٦) ، وما من وجود حقيقي للموجودات المتكثرة في مذهب وحدة الوجود لدى ابن عربي اذ الوجود الحق لله وحده ، فالوجود كالبحر أمواجه متكثرة ولكن حقيقته واحدة ، والله هو بحر الوجود الزاهر ، وما الموجودات المادية المحسوسة الا امواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه ، فلا حقيقة للماديات في ذاتها (١٧) .

•••

(٢) في ان التصوف استكمال لتصور علماء الرسوم :

(أ) في الفقه « المغزى الروحي والخلقي للعبادات »

يعتبر الصوفية ان الفقهاء قد ضيقوا الدين وجعلوه مجرد رسوم واشكال ، وعكفوا على بيان الحلال والحرام وعلى شروط العبادات واصول المعاملات ، مكتفين بظاهر العلم والعمل على الجوارح دون ان يتغلغلوا الى الباطن حيث بواعث الاعمال وخطرات القلوب ، فقصروا عن فهم الدين اذ اغفلوا جانب الروح وسريرة النفس ، يستوي في ذلك الفقهاء والقراء .

كتب **ابن عتبه الى ابن مكحول** (المتوفى عام ١١٢ هـ) : انك امرؤ قد أصبت فيما **ظهر** من علم الاسلام شرعا فاطلب بما **بطن** من علم الاسلام عند الله محبة وزلفى ، تعد هذه اول اشارة الى التفرقة بين الظاهر والباطن ، وفي الاولى اشارة الى الفقه بينما الثانية تشير الى التصوف ، هذه التفرقة التي عرفت في التصوف باسم : الشريعة والحقيقة ، وان الحقيقة هي المعنى الباطن والمغزى الحقيقي لأوامر الشريعة * ، يقول **رويم بن محمد البغدادي** (ت ٣٠٢ هـ) : كل الخلق قعدوا على الرسوم وقعدت هذه الطائفة على الحقائق ، وطالب الخلق انفسهم بظواهر الشرع وهم طالبوا انفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق ، يشير النص الى تفرقة بين رسوم تؤدى على ظاهر الجوارح ،

(١٦) د . محمد علي ابو ريان : اصول الفلسفة الاشراقية ص ١٢٧ ــ ١٤٢ .

(١٧) مقدمة فصول الحكم لابن عربي بقلم الدكتور ابو العلا عفيفي .

* يقول القشيري في رسالته عن الشريعة والحقيقة : الشريعة امر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ، وكل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة فغير محصول ، فالشريعة جاءت بتكليف الخلق والحقيقة انباء عن تصريف الحق ، فالشريعة ان تعبده والحقيقة ان تشهده ، والشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضى وقدر واخفى واظهر .

وبين حقيقة أو مغزى يتصل بالورع والصدق ، وانه لايصح القعود عند الرسوم والاشكال ، اذ ان تعاليم الدين ليست مجرد عبادات ظاهرة .

وقد قدم الصوفية معاني باطنة لشعائر الدين وعباداته من طهارة وصلاة وصوم وزكاة وحج ، فليست الطهارة مجرد غسل البدن أو الاعضاء بالماء دون تطهير الباطن من الرذائل ، فظاهر الطهارة تطهير الجوارح من الاحداث والاخباث وباطنها تطهيرها من المعاصي والآثام ، وهذه أول درجة مطلوبة من الطهارة تليها درجة اخرى للخواص هي تطهير القلب من الاخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة ، تليها درجة ثالثة لخواص الخواص وهي تطهير السر عن كل شيء سوى الله ، ولايشير الفقهاء الى ذلك ولا يشقون عن القلوب .

واذا شرع المصلي في الصلاة فان استقبال القبلة يعني انه قد صرف همه عن كل شيء ليتوجه الى الله ، والنية تعني عزم المصلي على الامتثال لله والكف عن المعاصي ، والتكبير يعني الا يكون في قلب المصلي شيء اكبر من الله ، فان من غلبت الهوى على امر الله فقد اتخذ الهه هواه ، والغفلة من مبطلات الصلاة لان الخواطر الواردة والافكار الشاغلة المصلي عن الله يجمعها أصل واحد : حب الدنيا وذلك رأس كل خطيئة ، ولاتقبل صلاة من رجل في بطنه لقمة من حرام ، ولو صلى المصلي وعليه ثوب بعشرة دراهم منها درهم واحد من حرام فلا صلاة له حتى ينزعه عنه .

والصوم ثلاث درجات : صوم العموم وهو كف البطن والفرج من الشهوة ، وصوم الخصوص وهو كف السمع والبصر واللسان واليد وسائر الجوارح من الآثام ، فان من صامت على عهد رسول الله عن الطعام ولكنها اغتابت جيرانها فقد صامت عن الحلال وأفطرت على الحرام لقوله تعالى : ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب احدكم ان يأكل لحم اخيه ميتا (الحجرات : ١٢) فالغيبة افطار حرام ، ويقول الرسول عليه السلام خمس يفطرن الصائم : الكذب والغيبة والنميمة واليمين الكاذبة والنظر بشهوة ، اما صوم خصوص الخصوص فهو كف القلب عن الخطرات المذمومة (١٨) .

ويتشدد الصوفية في وجوب السر في اداء الزكاة ، فلا تقبل في رأيهم صدقة من مسمع ولا مراء ولا منان ولا متحدث بصدقة ، ولا يصح للمتصدق ان يستعظم في نفسه ما أعطى بل عليه دائما ان يستصغر العطية ، لأن الطاعة كلما استصغرت عظمت ، والمعصية كلما استعظمت صغرت ، ولا يتم معروف الا بثلاثة امور : **تصغيره وتعجيله وستره** .

وقد وجد الصوفية في الحج ميدانا خصبا يمارسون فيه « الرمزية » أو « الاشارات » على حد تعبيرهم نظرا لانطوائه على كثير من الطقوس ، واذا كان الحج سفرا الى بيت الله فانه لا وصول الى الله الا بالتجرد من الشهوات والكف عن اللذات والاقتصار على الضروريات والتجرد لله سبحانه في جميع الحركات والسكنات ، والعزم على الحج لا يعني مجرد مفارقة الأهل والوطن وانما مهاجرة الشهوات واللذات ، فان قال الحاج : لبيك اللهم لبيك فان التلبية تعني الانقياد التام لأوامر الله وهذا يقتضي قطع العلائق بجنب الشهوات والآثام ، ومن لم يلزمه رد المظالم

---

(١٨) الغزالي : احياء علوم الدين جـ ١ ص ١١٤ ـ ١٨٠ .

والتوبة الخالصة من كل المعاصي ، فكل مظلمة علاقة بغير الله ، اذ يمسك المظلوم بتلابيب الحاج ويقول : اتقصد بيت الله في اقصى الارض وانت مضيع امره في منزلك ، مستهين به مهمل لأوامره فان لم تفعل لم يكن لك من سفرك الا التعب والشقاء ، فاذا بلغ الحجاج الميقات غسلوا ابدانهم بالماء وغسلوا قلوبهم بالتوبة ، واذا نزعوا ثيابهم للاحرام تجردوا من المنكَر وكذلك نزعوا من سرائرهم الغل والحسد وحلوا من قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا ، فاذا قالوا : لبيك لا شريك لك فلا يجيبون دواعي النفس والشيطان وليس المقصود بالطواف طواف الاجسام بالبيت وانما طواف القلوب برب البيت ، فاذا استلموا الحجر الاسود وقبلوه علموا انهم يبايعون الله بايمانهم ، فمن الأدب الا يبدوا بعد ذلك ايمانهم الى شهوة ، فاذا جاءوا الى الصفا فمن الادب الا تعترض بعد ذلك الاكدار قلوبهم ، فاذا هرولوا بين الصفا والمروة ، فمن الواجب ان يسرعوا في الفرار من عدوهم فلا يتبعوا نفوسهم وشيطانهم ، وطلوعهم عرفات رمز لتعرفهم على معروفهم وهو الحق سبحانه ، وعند منى يتاهبون للقاء لعلهم يصلون الى مناهم ، وكسر الحجارة رمز لكسر الشهوات ، ورميهم الحجارة رمز لترك ملاحظة الاعمال ومشاهدة النفوس لها ، والتعلق باستار الكعبة رمز التعلق بالله دون غيره (١٩) .

هذه بعض المعاني الروحية التي استنبطها الصوفية من الاحكام الدينية ، لقد غاصوا الى باطن الشعائر فاستنبطوا ادق المعاني وتعمقوا فهموها خصبا للعبادات وجعلوا من الفروض فضائل ؛ اذ لما خلق الله الايمان قال : اللهم قوني فقواه بحسن الخلق .

لم يعد هناك مبرر لما يقوله وليم جيمس بصدد شكلية الشعائر الدينية : تقوم الاديان في اساسها على اداء طقوس مفروضة سواء اكانت تقديم قرابين او عبادات او صلوات ، ويقاس اخلاص المتدين بمقدار طاعته لهذه الاوامر طاعة عمياء ، وفي نص آخر يقول : لقد بدأ التمسك بالدين يتضاءل لان الشعائر في الاديان اساسية مع انها تبدو سطحية في نظر الكثيرين (٢٠) .

لقد قدم الصوفية ابلغ الرد بآرائهم مضامين الشعائر روحيا وخلقيا وانها ليست مجرد اشكال ورسوم .

على ان ذلك لا يمنع من الاشارة الى ما لزم من ذلك من ميل بعض المتصوفين – او بالاحرى المتصوفين – من ترجيح الباطن على الظاهر او الحقيقة على الشريعة او الاستغناء بالمحتوى الكامن للرمز عن المحتوى الظاهر له تحت اسم اسقاط التكاليف .

ولما كان الحج اكثر العبادات رمزية كان اكثر اركان الدين عرضة لتجرؤ بعض الصوفية على قدسية شعائره ، وبالرغم من تعالي صيحات صوفية معتدلين كالجنيد والقشيري محذرين من الاستغناء بالحقيقة عن الشريعة ، وان من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق ، فان ذلك لم يحل دون جراءة صوفية كبار ، وان اعتذر عن ذلك بانها شطحات ، فنسب الى رابعة العدوية انها قالت

---

(١٩) المرجع السابق : جـ ١ ص ١٨٧ – ٢٤٣ .

(٢٠) W. James, Varieties of Religious Experience pp 29-31

عن الكعبة : هذا الصنم المعبود فى الارض واىما واجه الله ولا خلا منه » وقتل الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) بسيف الشرع لدعواه الحج بالهمة اى امكان ان يقضى المسلم قضاء مناسك الحج فى عقر بيته * .

ب ـ فى التفسير «التفسير الرمزى للقرآن»

لايقف مدلول « الحقيقة » فى مقابل « الشريعة » او « الباطن » فى مقابل « الظاهر » عند العبادات فقط ، بل انه شمل آيات القرآن بما تنطوى عليه من تشريعات وقصص انبياء ووعد ووعيد ، ومن ثم فانه يمكن اعتبار جانب «الرمز» او الاشارات من اهم خصائص التصوف ، ذلك ان التنزيل الالهى لايقف عند المعنى الظاهر من لفظه ، والوقوف بالتفسير عندما يقتضيه العقل المحدود عقال من الانطلاق الى ما وراء القيود ، ومن ثم كان للقوم اشارات تعبر عما يقع للقلوب من تجليات ومشاهدات ولويحات والمنحات يفيض فيها الله على قلوب صفوته واحبابه من اسرار كلامه ، ويؤكد الصوفية فى تفسيراتهم الرمزية جانبين :

١ ـ انهم ليسوا مبتدعين بتفسيرهم الرمزى ومن ثم فانهم ينسبون الى الرسول القول : لكل آية ظاهر وباطن وحد ومطلع ** ، وقوله عليه السلام : ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العالمون بالله تعالى فاذا نطقوا به لاينكره الا اهل الغرة بالله عز وجل ، وينقلون من **على بن ابى طالب** القول مشيرا الى صدره : ان ها هنا علوما جمة لو وجدت لها حملة ، وقوله كذلك : لو شئت لاوقرت من تفسير الفاتحة سبعين بعيرا (٢١) .

٢ ـ انهم يختلفون عن اخوان الصفا وفرقة الباطنية ممن جعلوا التفسير الباطن هو وحده المراد من الآيات ، ومن ثم الغوا تفسيرها الظاهرى فى مقابل ذلك يؤكد الصوفية ضرورة التفسير المأثور ولكنهم يرونه بدنا روحه تفسيرهم الرمزى *** ، وقد ذهب **الغزالى** مدافعا عنهم الى ان المنقول من مظاهر التفسير ليس منتهى الادراك فيه (٢٢) ، ويقول الشيخ رزوق : نظر الصوفى اخص من نظر المفسر وصاحب فقه الحديث ، لان كلا منهما يعتبر الحكم والمعنى ليس الا ، بينما يزيد الصوفى بطلب الاشارة بعد اثباتهما ابتداء .

---

* لقد غفل هؤلاء الصوفية عن المعنى الحقيقى الرمزى بالنسبة للبيت الحرام ، انه رمز وحدة المسلمين الروحية فى مشارق الارض ومغاربها ، واذا كان الجنود فى ميادين القتال يقتلون دون اعلامهم لانها رمز مجد اوطانهم ولا يزعم زاعم انهم يحاربون ويموتون من اجل « قطعة قماش » كذلك الكعبة تشد لها الرحال لانها رمز وحدة المسلمين وتماسكهم والتقائهم ، وهذا هو مقصد ابراهيم من دعائه « واجعل افئدة من الناس تهوى اليهم » ومن ثم فان دعوى انها صنم معبود او امكان الاستغناء عن الحج الى البيت الحرام بالحج بالهمة انما هى من مخاريق الصوفية ، ولا يعتذر عنهم بانها مجرد شطحات .

** يفسر سهل التسترى هذا الحديث بقوله : الظاهر هو التلاوة والباطن هو الفهم والحد حلالها وحرامها والمطلع اشراف القلب على المراد بها فقها من الله عز وجل .

(٢١) جولد تسيهر وترجمة الدكتور عبد الحليم النجار مذاهب التفسير الاسلامى .

*** عبر ناصر الدين خسرو عن هذا المعنى بقوله تفسير النص بالظاهر هو بدون العقيدة على ان التفسير الصوفى يحل منه محل الروح واين يحيى بدن بلا روح .

(٢٢) الغزالى : احياء علوم الدين جـ ١ ص ٢٧٥ .

ويمكن تصنيف اشارات الصوفية ــ اوبالاحرى تفسيراتهم الرمزية ــ وفقا للتقييم الدينى والفلسفى على النحو الآتى :

● ــ آيات وجد فيها الصوفية منطلقاخصبا للتعبير عن معانيهم الباطنية فى غير تكلف :

مثل آية النور لما تنطوى عليه من أسرارحافلة وتشبيهات تثير استغراق المتصوف :النور ــ المشكاة ــ الزيتونة ــ لا شرقية ولا غربية ــيكاد زيتها يضيىء ولو لم تمسسه نار ــ نور على نور ، وكذلك الآيات التى ترد فيها ذكرمصطلحات القوم او مقاماتهم واحوالهم كالصبر والرضى والقبض والبسط ، أو آية المعراج الروحى للرسول فى سورة النجم ، او درجات النفس كالنفس اللوامة والنفس المطمئنة .

وفى مثل هذه التفسيرات يمكن ان نلمح بحق كيف تنثال المعانى الدقيقة والاشارات اللطيفة من اعماق قلوب مستبصرة وارواح مشرقة ،وهذه امثلة لبعض هذه المعانى والاشارات :

ــ « ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون » (المائدة / ٥٦)
« وهو يتولى الصالحين » (الاعراف ١٩٦)

فرق بين ولايتين : عبد يتولى الله وعبد يتولاه الله ، فهما ولايتان صغرى وكبرى ، فولايتك لله خرجت من المجاهدة ، وولايتك لرسوله خرجت من متابعتك لسنته ، وولايتك للمؤمنين خرجت من الاقتداء بالائمة ، اما من خرجت له الولاية من خزائن المنة على بساط المحبة فقد تمت ولاية الله له .

ــ « الله يجتبى اليه من يشاء ويهدى اليه من ينيب » (الشورى : ١٣)

الناس على قسمين : قوم وصلوا بكرامة الله الى طاعة الله وهؤلاء قد اجتباهم ، وقوم وصلوا بطاعة الله الى كرامة الله وهؤلاء قد هداهم (ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى اسقاط التدبير)

« انى جاعل فى الارض خليفة » (البقرة :٣٠)

خلق الله آدم بيده واسجد له ملائكته واسكنه الجنة نصف يوم ــ خمسمائة عام . ثم نزل به الى الارض ، ما انزله الله الارض لينقصه وانما ليكمله ، فكان نزول كرامة لا نزول مهانة ، فانه كان يعبد الله فى الجنة بالتعريف فانزله الى الارض ليعبده بالتكليف فلما توفرت له العبوديتان استحق ان يكون خليفة (ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن ص ٥٣ــ٥٤)

« لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين » (التين : ٤ ، ٥)

لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم (روحا وعقلا) ثم رددناه اسفل سافلين (نفسا وهوى) « ابو العباس المرسى »

● ـ آيات تعبر عن المعنى المزدوج لصلة الله بعباده « صفات الجمال وصفات الجلال » :

يشير الصوفية الى أسماء الله تعالى التى تنطوى على اللطف الالهى مثل : رؤوف ـ رحيم ـ رحمن ـ غفور ـ علي . انها صفات الجمال ، كما يطلقون على اسمائه تعالى التى تتضمن معنى القهر مثل : القهار ـ الجبار ـ المنتقم ـ المذل ـ على انها صفات الجلال وقد وجد الصوفية هذا المعنى المزدوج بما ينطوى عليه من مقابلة لطيفة فى كثير من الآيات :

« قيّما لينذر بأسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات ان لهم اجرا حسنا » . (الكهف : ٢) ، بل ان ابن عربى يجد فى صفات الجمال وصفات الجلال مقصود « اليدين » فى قوله تعالى « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى » (ص : ٧٥) ، كذلك فى قوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام : « أن تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم » (المائدة ١١٨) **يقول ابو العباس المرسى** : عدل عن القول انك انت الغفور الرحيم لانه لو قالها لكانت شفاعة عيسى عليه السلام لهم ولكنه استحيى من الشفاعة عنده بعد أن عبد معه .

ونستطيع أن نلتمس الاشارات اللطيفة فى مثل هذه التأويلات الرمزية حيث تتضح الصلة العميقة بين « الرمز » و « المرموز » أو بين المضمون الظاهر و « المضمون الكامن » ، ولكن لهم تأويلات اخرى لا تتضح فيها هذه الصلة ، ومن ذلك :

● ـ اطلاقهم لقصص القرآن من التقييد الزمانى والمكانى الى معان خارجة عن حدود الزمان والمكان :

« ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » يقرة كل انسان نفسه والله امرك بذبحها ❋

« وما تلك بيمينك ياموسى ؟ قال هي عصاى اتوكا عليها واهش بها على غنمى ولى فيها مآرب اخرى ، قال القها يا موسى فالقاها فاذا هي حية تسعى ، قال : خذها ولا تخف ستعيدها سيرتها الاولى . (طه : ١٧ ـ ٢١)

يقول ابو العباس المرسى : يقال للولى ومالك بيمينك ايها الولى ؟ قال هي دنياى اتوكا عليها واهش بها على غنمى ـ وغنمه اعضاؤه ـ ولى فيها مآرب اخرى ، فيقال له القها فناء عنها .. فالقاها ، فيكشف له من حقيقتها ، فاذاهي حية تسعى ، ثم يقال له خذها ولا تخف

---

(٩٢) جولدتسيهر وترجمة الدكتور عبدالحليم النجار : مذاهب التفسير الاسلامى ص ٢٣١ ـ الناشر مكتبة الخانجى .

❋ يتبنى الشيخ دكتور عبد الحليم محمود راى ابن عطاء الله عن تفسير ابى العباس المرسى للآية على هذا النحو فلا يرى فى ذلك احالة للظاهر عن ظاهره لان الصوفية قد اقروا المعنى الظاهرى للآية ، ص ٩٢ من كتابه : ابو العباس المرسى ، ومع ذلك فليس بين المعنيين مناسبة ، ولماذا خصت البقرة دون سائر الحيوان بالاشارة الى النفس ، وما عسى ان تكون صفات النفس ، من أوصاف البقرة : تثير الارض ولا تسقى الارض مسلمة لاشية فيها ، وهل قتل بنو اسرائيل شهواتهم اذ ذبحوا البقرة ؟ .

فلا يضره اخذها لأنه اخذها باذن الله كما القاهاباذن الله ، فاخذها من الوجه الذى به القاها ، فاطاع الله فى اخذها كما اطاعه فى القائها . ※※

« قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال لهابراهيم» (الانبياء : ٦٠)

سمى ابراهيم فتى لأنه كسر الاصنام ،فمن كسر الاصنام فهو فتى « الخليل عليه‌السلام وجد أصناما حسية فكسرها وانت لك اصنام‌معنوية فان كسرتها كنت فتى‌ولك اصنام خمسة» النفس والهوى والشيطان والشهوة والدنيافان كسرتها فانت فتى . ×

فاخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى(طه : ١٢)

وجدت هذه الآية وجوها كثيرة متباينةللتاويلات الصوفية استقوها من تعبير : خلع النعلين «الوادى المقدس» منها قول السهروردى:التجرد من اغراض الاحوال هو من خلع تعالى النفس والقلب (٢٤) .

والنعلان عند الغزالى وكذلك عند ابى‌العباس : اطراح الكونين اى تجرد موسى لله غير طالب حظا من الدارين : دنيا واخرى ، اما متدانى عربى فلكى يعقل ما يوحى اليه فيما حظى به من التجلى الآلهى عليه ان يتخلى من ثلاثة موانع« اذ لما كان النعلان من جلد حمار ميت فقد وجب أن يتخلى عن الظاهر وهو المراد من الجلد‌وعن البلادة المقصودة من الحمار وعن الجهل‌الذى هو الموت لان العلم انما يكون الكائن الحى(٢٥) .

ولم تخلص قصة اصحاب الفيل ــ مع انها‌اقرب قصص القرآن الى بعثة النبى زمانا ومكانا ــ من هذا التأويل الرمزى فابرهة هو النفس‌الجشبة المظلمة ــ التى قصدت الى تخريب كعبة القلب الذى هو بيت الله على الحقيقة :« ما وسعتنى سمائى ولا ارضى ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن » (حديث قدسى) فاراد ان‌يصرف الحجاج القوى الروحانية الى‌قلب الطبيعة الجسمانية التى بناها واراد تعظيمها (٢٦) .

※※ تفسير صوفى آخر لابن عربى : وما تلك بيمينك‌ياموسى « اشارة الى نفسه اى الحق ، التى هى فى يد عقله اذ العقل ياخذ به الانسان العطاء من الله ويقبض به نفسه ،قال هى عصاى اتوكا عليها ، اى اعتمد فى عالم الشهادة وكسب الكمال والسير الى الله والتخلق باخلاقه عليها اى‌لايمكن هذه الامور الا بها ، واهش بها على غنمى ، اى اخبط اوراق العلوم النافعة والحكم العملية من شجرةالروح بحركة الفكر بها على غنم القوى الحيوانية ، ولى فيها مآرب اخرى « من كسب المقامات وطلب الاحوال‌والمواهب‌والتجليات ... قال القها ياموسى ، اى خلها عن ضبط العقل ، فالقاها اى خلاها وشانها مرسلة بعد اختتالها من‌انوار تجليات القهر الالهى .. ص ٢٥١ ــ ٢٥٢ ــ جولدتسيهر مذاهب التفسير الاسلامى ، هكذا يستخلص كل صوفى المعنى‌الذى يمليه عليه حاله ومقامه لا ما لهمه به الآية من معان واشارات ، ومن ثم تلونت التفسيرات وربما تباينت مادام‌التصوف تجربة ذاتية .

(٢٤) السهروردى (شهاب الدين) : عوارف المعارف‌على هامش الاحياء للغزالى جـ ٢ ص ١٥١ .

(٢٥) جولدتسيهر : مذاهب التفسير الاسلامى ص٢٥٦وراجع تاويلات اخرى لقصص الانبياء ص ٢٤٩ ــ ٢٥٧ .

(٢٦) المرجع السابق ص ٢٦٤ ــ ٢٦٥ .

● – التأويل بالرأى * – الزام النص القرآنى بأفكار صوفية مسبقة :

(١) **التوكيل** : لايختلف الصوفية فى ذلك عما اخذ عن المتكلمين، تسلطت عليهم افكار مسبقة فأولوا الآيات بما يوافق معتقدهم ، ولما كانت فكرة التوكيل من اهم مقامات الصوفية ، بل عليها يدور كثير من اقوالهم – لاسيما فى التصوف المتأخر حيث اختلطت معنى التجرد عن الاعمال والاسباب باسم أسقاط التدبير بل اصبحت قرين التوحيد ، واصبح التدبير او الاختيار مرادفا للشرك بالله ، ففى تفسير قوله تعالى : « دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون » (العنكبوت : ٦٥) لا يعنى الشرك اشراكهم مع الله آلهة اخرى وانما قولهم لولا استواء الريح لما نجينا ، ولما كانت فكرة التوكيل تحتل كل هذه الاهمية فانها كانت مناط تأويل آيات كثيرة .

« سبحان الله وتعالى عما يشركون » (القصص : ٦٨)

من ادعى الاختيار مع الله فهو مشرك مدع الربوبية بلسان حاله وان تبرا من ذلك بما قاله .

« وأتوا البيوت من أبوابها » (البقرة ١٨٩)

باب التدبير من الله لك هو اسقاط التدبير منك لنفسك .

« ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بأن لهم الجنة » (التوبة ١١١)

لاينبغى لعبد بعد المبايعة تدبير ولا منازعة لان ما بعته وجب عليك تسليمه وعدم المنازعة فيه ، فالتدبير نقض لعقد البيعة .

« قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين » (الاعراف: ٢٠) .

اتى ابليس آدم من تفكيره فى التدبير لنفسه ان يكون الى جوار الحبيب .

« وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » (الذاريات : ٥٦) .

العبودية هى ترك الاختيار وعدم منازعة الاقدار .

« ذلك بأنهم كرهوا ما انزل الله فأحبط أعمالهم » (محمد : ٩) ومع ان استعمال السورة يشير بصراحة الى الذين كفروا فقد ذهب ابن عطاء الله الى ان خصلة واحدة تحبط الاعمال وهى سخط العبد على قضاء الله .

« أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة » (البقرة : ٦١) .

---

* التفسير بالرأى يقابل التفسير بالمأثور وهو التفسير المأثور عن صحابة الرسول ، اما التفسير بالرأى فهو المنسوب الى الفرق الكلامية اذ يؤول المتكلم الآية وفقا لمعتقده المذهبى وغالبا ما يكون تأويله متعسفا .

أتستبدلون مرادكم لأنفسكم بمراد الله لكم! اهبطوا مصر فان ما اشتهيتموه لا يكون الا في الامصار ، اهبطوا من سماء التفويض وحسن التدبير منا لكم الى ارض التدبير والاختيار منكم لانفسكم موصوفين بالذلة والمسكنة لاختياركم مع الله وتدبيركم لانفسكم مع تدبير الله (٢٧) .

وهكذا جعل ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩ هـ) من اسقاط التدبير معنى مرادفا للتوحيد وكان تأثيره في ذلك خطيرا للغاية منذ القرن الثامن الى اليوم اذ التزمت الطرق الصوفية لا سيما الشاذلية (٢٨) بأفكاره ، ومازالت هذه الطرق تنوء تحت كاهل التواكل وترك الاسباب باسم اسقاط التدبير ، ومن ثم اقترنت حركات التجديد بحملات على التصوف كما سبقت الاشارة في مستهل هذه المقالة .

(٢) **الفناء** : حمل الصوفية معاني هذه الآيات على فكرة الفناء في الله : «ثم اليه ترجعون» (البقرة ٢٨) « انا لله وانا اليه راجعون » (البقرة ١٥٦) ، « واليه ترجعون » (يونس : ٥٦) (هود : ٣٤) « واليه تقلبون » (العنكبوت : ٢١) « وان الى ربك المنتهى » (النجم : ٤٢) .

(٣) **وحدة الوجود** : حمل ابن عربي معاني آيات كثيرة لتؤيد مذهبه في وحدة الوجود واستواء جميع الاديان منها دعاء نوح : « رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا » (نوح : ٢٦) ليس ذلك دعاء عليهم بالهلاك وانما دعوة من نوح لقومه ان يحررهم الله من قيود الوثنية التي تحصر الحق

---

(٢٧) ابن عطاء الله السكندري : التنوير في اسقاط التدبير ص ٤٣ طبعة دار التراث العربي للطباعة والنشر وتحقيق موسى محمد علي ، ص ٨٣ ـ والكتاب كله يدور حول هذا المعنى : ان التدبير والاختيار من اشد الذنوب والاوزار .

(٢٨) الشاذلية اكثر الطرق الصوفية عددا واشدها اثرا ، وابن عطاء الله تلميذ ابي العباس المرسي تلميذ ابي الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة ، ولا يعرف لمعظم مؤسسي الطرق مؤلفات فيما عدا احزاب وادعية واوراد فيما عدا ابن عطاء الله الذي يعكف مريدو الشاذلية على قراءة كتبه ، واسلوبه جد خطر لان فيه بلاغة في التعبير ولكنها بلاغة تشيع في المريدين نوعا من التخدير وتشل بما في عباراته من ايقاع سجعي ملكة النقد العقلي ، ولا تدور كتاباته غالبا الا حول هذا المعنى : التجرد من الاسباب واسقاط التدبير ، غافلا متجاهلا ان التوكل هو قول الرسول: اعقلها وتوكل حين سأله سائل عن ناقته أدعها واتوكل ، فجعل عليه السلام الاخذ بالاسباب او عقال الناقة مصاحبا للتوكيل بل سابقا عليه ، وآيات اخرى تفيد التدبير والاخذ بالاسباب : واعدوا لهم ما استطعتم من قوة » وليأخذوا اسلحتهم فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم . وليأخذوا حذرهم » فالله سبحانه قد امر بالحذر ، والانبياء وكلهم قدوة التمسوا الاسباب وحزنوا في مواطن الحزن ، ويعقوب يطلب من بنيه ان لا يدخلوا مصر من باب واحد وحقيقة انه قال وما اغني عنكم من الله من شيء ان الحكم الا لله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون ، ولكن حقيقة نفاذ القضاء الالهي وضرورة التوكل لم يمنعا يعقوب ان ينصح بنيه ان يدخلوا مصر من ابواب متفرقة ، بل ان التماس الاسباب سابق مرة اخرى على التوكيل على الله ، ويعقوب ايضا هو الذي ابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم فهل عارض بحزنه قضاء الله ، وحينما امر الله موسى ان يذهب الى فرعون انه طغى ، التمس موسى الاسباب فطلب من الله ان يشد عضده بأخيه لانه افصح منه لسانا لم غيرا بعد ذلك من خوفهما : قالا ربنا اننا نخاف ان يفرط علينا او ان يطغى» وهكذا لا نجد مفهوما للتوكل عند احد من الانبياء ، وهم القدوة ـ يفيد اسقاط التدبير او استبعاد الاسباب ، انه مفهوم غريب عن روح الاسلام : دين العمل والجهاد . وعلى هذا يدور كتاب « التنوير في اسقاط التدبير » يقع وزر ما شاع بين مريدي الطرق الصوفية من خضوع وخنوع وتعطل عن الكسب ودروشة وتبطل ... والحق احق ان يتبع ، ولا قداسة في قول احد الا رسول الله فيما بلغ عن ربه .

في مجال واحد مادي محدود فدعا عليهم بالفناء الصوفي لا بالهلاك والدمار . «ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله » (البقرة ١١٥) للدلالة على وحدة الاديان فليس على الانسان ان يتقيد بعقد معين ويكفر بما سواه :

عقد الخلائق في الاله عقائد　　　وانا اعتقدت جميع ما عقدوه

• • •

● تفسيرات متاثرة باصول اجنبية :

حاول **جولد تسيهر** ان يرد التفسير الرمزي الصوفي للقرآن الى التاثر بما قام به كل من **فيلون واوريجين** بالنسبة للكتاب المقدس وقصص العهد القديم على الخصوص ، ولا نوافقه على ذلك وربما كانت الدواعي متماثلة ، فكلي يتجاوز كل ما هو مقدس تقييدات الزمان والمكان وتحديدات المعنى الظاهر ملتمسا آفاقا ارحب وبعدا اعمق لابد ان يصبح النص المقدس رمزا ، اما دعوى التاثير والتاثر فهي دعوى بلا دليل .

ومع ذلك فهناك تأويلات لايمكن انكار اثر الافكار السابقة ذات الاصول الاجنبية فيها :

(١) **الاثر الافلاطوني** : تلقى كثير من المتصوفة على راسهم الغزالي وابن عربي حصر افلاطون الرباعي للفضائل الاصلية (العفة والشجاعة والحكمة والعدالة) والتي ارتبطت بقوى النفس الثلاث (الشهوانية ، والغضبية والعاقلة) تلقوا هذه الفكرة بترحاب كبير (٢٩) فشاعت هذه الفكرة في كتب الاخلاق الاسلامية دون اشارة الى افلاطون ، كما لو كانت جزءا من العقيدة الاسلامية * ، وقد حملها ابن عربي على خصال المؤمنين المتقين في الآية ١٧٧ من سورة البقرة : « ولكن البر من آمن بالله واليوم الاخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب واقام الصلاة وآتى الزكاة » انها العفة كمال القوة الشهوانية ... والموفون بعهدهم اذا عاهدوا .. انها العدالة من توازن القوى الثلاث وسيادة الحكمة كمال القوة الناطقة « والصابرين » في السراء والضراء وحين البأس وهي الشجاعة التي هي كمال القوة الغضبية .

ولعبت أسرار الاعداد والحروف دورها في بعض التفسيرات الصوفية ، ويشير ابن خلدون الى تاثر الصوفية المتفلسفين بطائفة الاسماعيلية وان كلا منها أشرب مذهب الآخر ، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم . وذلك بصدد دولة الباطن من أقطاب وابدال ونقباء (٣٠) ، ولكن يبدو ان بعض متفلسفة الصوفية من امثال **صدر الدين القونوي** قد تاثروا بالاسماعيلية واخوان الصفا بصدد أسرار الحروف والاعداد وهي فكرة فيثاغورية .

---

(٢٩) جولدتسيهر : العقيدة والشريعة ص ٢٥٦

* راجع احياء علوم الدين ج　ص .

(٣٠) ابن خلدون : المقدمة ص ٢٢٢ طبعة المطبعة البهية (٢) صدر الدين القونوي : اعجاز البيان في تاويل ام القرآن – تحقيق عبد القادر عطا ص ١١٥ – ١٢٧ نشر دار الكتب الحديثة .

فالالف هو مظهر صورة العماد الذى هو النفس الرحماني الوجداني الذى به وفيه بدت وتعينت صور سائر الموجودات التي هي الحروف والكلمات الالهية . فلا يظهر لشيء من الحروف عين الا بالالف الذى هو مظهر الواحد والبادأول مراتب التعدد والظهور الكوني (٣١) .

ولم يكن الاهتمام بأسرار الحروف مقصوراعلى الصوفية المتفلسفين وانما نجد صوفيا يعد سنيا معتدلا وهو القشيري يشير الى اسرار الحق الحروف : فالباء في بسم الله حرف التضمين، اى بالله ظهرت الحادثات وبه وجدت المخلوقات،ثم يشير الى ان بعض الاولياء يتذكرون من الباء بره بأوليائه ، ومن السين سره مع اصفيائه ، ومن الميم منته على اهل ولايته فيعلمون انهم ببره عرفوا سره وبمنته عليهم حفظوا امره ، وبه سبحانه وتعالى عرفوا قدره .

وتستثير الحروف المفتتح بها بعض السور وجدان الصوفية ، وهم اذ يشيرون الى انها من اسرار الله يقدمون تفسيرات لها فذلك في رأيهم ما اختص الله به خاصة أوليائه باطلاعهم عليها ، بل هي منة من الله على ولي اصبح قطبا ، واذا كانت اول سورة مفتتحة بهذه الحروف هي البقرة « الم » فالالف اشارة الى الله لدى القشيري و « اللام » الى جبريل و « الميم » الى محمد ، اى ان ذلك الكتاب نزل من الله على لسان جبريل الى محمد صلى الله عليه وسلم ، ويقدم الصوفي عادة تفسيرات متعددة ، لأسرار هذه الحروف ، فالفتوحات الربانية لفهم مستغلق الاسرار الالهية غير محصورة ، ولا تتصل الالف بسائر الحروف بينما الحرفان الآخران متصلان « الم » تنبيه للعبد الى احتياج الخلق بجملتهم اليه واستغنائه عن الجميع (٣٢) .

ويسرف متفلسفة الصوفية المتأثرون بالفيثاغورية والافلاطونية المحدثة في الغوص في أسرار الحروف والاعداد ، وهم في ذلك بلا شك قد اقتربوا مذاهب الاسماعيلية واخوان الصفا ، ولما كان حرف الميم يشير الى محمد فضلا عن انه تكرر كثيرا في حروف مستهل السور ، فلابد انه ينفرد بسر معين ، والميم في الصورة الظاهرية ميمان (م : م) لكل ميم اربعون والياء المتوسطة عشرة فصارت الجملة تسعين ، والتسعون هي التسعة بعينها في مراتب العشرات وبذلك يصبح من اسرار الميم اشارته الى مجموع اسماء الله الحسنى (٣٣) .

(٢) **الاثر الافلوطيني** : اما تفسير الميم لدى ابن عربي * فاشارة الى الوجود كله ، الالف هي الذات الالهية بدء الوجود ، اللام هو العقل الفعال جبريل او وسط الوجود الذى يفيض من المبدأ ، م محمد آخر كمال الموجودات، وبذلك تتم دائرة الوجود . كذلك يشير الى لفظ الجلالة « الله » على انه الذات الالهية من حيث هي على الاطلاق لا باعتبار اتصافها بصفات ، وقد ظهرت الموجودات من باء باسم الله لانها الحرف الذى يلي الالف الموصوفة بانها ذات الله ، وهي تشير الى العقل الاول الذى هو اول ما خلق الله.

---

(٣١) القشيري : تحقيق الدكتور ابراهيم بسيوني :لطائف الاشارات المجلد الاول ص ٥٦ من سلسلة (تراثنا) .

(٣٢) القشيري : لطائف الاشارات مجلد ١ ص ٦٥ .

(٣٣) صدر الدين القونوي : اعجاز البيان في تأويل ام القرآن ص ٢٥١ .

* الارجح ان هذا التفسير انما هو للقاشاني وليس لابن عربي .

ويشير ابن عربى كذلك الى أن المعنى القدسى المراد من العرش الالهى الى جانب المعنى الظاهر : انه العقل الاول الذى صدر بطريق الفيض من الحقيقة الاولى وقد ارتسمت عليه صور الموجودات على نحو كلى ، واستواء الله على العرش الى جانب معنى استعلائه سبحانه عليه يفيد التأثير فى ايجاد الاشياء باثبات صورها على العرش او العقل (٢٤) .

• • •

اقام الصوفية اشاراتهم او تفسيرهم الرمزى على قاعدتين :

الاولى :

ان وراء الالفاظ الظاهرة يحتجب المعنى الباطنى ، وتستكن اسرار القرآن التى يعرف الله بمكنوناتها القدسية اولياءه على قدر منازلهم ومقاماتهم ، وانه لا ينبغى ان يكون المعنى الظاهر غاية مراد الله من كلامه ومن ثم فان اشاراتهم استكمال للتفسير بالمأثور من أجل الوصول الى لبابه .

الثانية :

انها لا تحل محل التفسير المأثور ولاتتعارض معه فهى ليست احالة الظاهر عن ظاهره ، ذلك ما اكدوه دائما ليفترقوا من الباطنية .

ولكن هاتين القاعدتين لا تكفيان لتظل الاشارات متسقة مع التفسير بالمأثور ، وانما كان لابد أن تتوافر شروط اخرى لم تكن مرعية فى كثير من تفسيرات الصوفية .

١ - انه لابد ان يكون بين المعنى الظاهر والمحتوى الاشارى صلة ومناسبة ، اما ان يكون النص منطلقا لشطحات لا يستبين القارىء صلتها بالنص او علاقتها به فذلك خروج من حدود الشرع وتجاوز عن مقتضيات الرمز من حيث صلته بالرموز ، ان علم الله اللا محدود لم يحط به أحد من خلقه ، حتى ينسب الى علي عليه السلام انه لو تكلم فى الفاتحة لحمل منها سبعين بعيرا * ليجعل بعض الصوفية هذا القول مبررا للانطلاق فى التفسير بلا حدود ولا قيود ، انه اذا كان مغزى الرمز التخلص من التقييد الظاهرى والتحديد الزمانى المكانى ، فان هذه الحرية فى الانطلاق لا تعنى التحليق بعيدا حتى تنقطع الصلة بالنص.

٢ - انه كي تكون الاشارات اشراقات الهية والهامات ربانية فانه لا يصح ان تنطلق من تصورات فلسفية مسبقة كالفناء والحلول ووحدة الوجود ، وكيف تكون انوار قدسية ثم نجد معينها

---

(٢٤) جولدتسيهر : مذاهب التفسير الاسلامي ص ٢٦٢ .

* يقول جولدتسيهر : وظن تقدم الزمان ازداد مقدارما يحمله النص المقدس من علوم الى ما لا نهاية ، يقول احد متأخرى الصوفية : لكل آية ستون الف وما يلين فهما اكثر ، ويقول آخر : القرآن يحوى سبعة وسبعين الف علم ومائتى علم اذ لكل كلمة علم ص ٢٧٩ .

ومنهلها من الفيثاغورية أو الافلاطونية أو الافلوطينية أم من الله يلتقنون ام من الفلسفة اليونانية يتلقون؟ ام التبس عليهم الامران ، وشطحات الصوفية تسمح بكثير من الالتباس والتخبط ؟

ان نقطة البدء في كثير مما انطلق اليه الصوفية سليمة ومقنعة ولكن العبرة في الافكار والاقوال بمدلولاتها ، كما أن العبرة في الاعمال بخواتيمها ، فقد ارادوا أن يستكملوا نقص علماء الرسوم ولكنهم ذهبوا الى حد لا تجيزه الشرائع ولا تستسيغه الافهام .

• • •

ثانيا : في ان التصوف رد فعل لتصور المتكلمين للعقيدة

كانت مآخذ الصوفية على الفقهاء منهجية من حيث أن الفقيه لا ينفذ الى القلوب وخطراتها وبواعثها ، ولا يشير الى علم المعاملة الذي هو علم فقه الباطن ، ومع ذلك نظر الفقيه مرتبط بالعبادات والمعاملات التي بها صلاح طريق الآخرة ، ومن ثم أمكن التوفيق بينهما بالرغم من اختلاف المنهج او المنهل ، اما من نظرة الصوفية الى علم الكلام فالامر جد مختلف ، انه اختلاف جوهري في المنهج والمذهب ، ومن ثم تعذر الجمع بينهما ويمكن أن يعد التصوف رد فعل لعلم الكلام من ابعاد ثلاثة :

(أ) البعد الاول ويتعلق بمسلك المتكلمين في الجدل .

(ب) البعد الثاني في طبيعة علم الجدل أو بالاحرى علم الكلام الذي قوامه الجدل .

(ج) البعد الثالث في نظرة الصوفية الى العقل .

(أ) أما عن مسلك المتكلمين في الجدل فان احدهم يقبل على مناظرة قرينه ويمنعه الاعجاب بنفسه وحب الغلبة من النظر الى راى قرينه ، فيحول هذا الاعجاب بينه وبين الاهتداء الى الحق واذا انهمك المتكلم للمناظرة والمدافعة لم يشتغل بتعهد القلب وصلاحه ، ولقد حرص المتكلمون على تحقيق آراء خصومهم وبيان تهافت اقوالهم وذلك من الأمور التي تستثير العناد ، وينفر منه الطبع اذ جعلوا صنعة الكلام هواية او غواية ، لقد أوقعوا بينهم العداوة والبغضاء اذ كفروا بعضهم بعضا وظنت كل فرقة منهم انها وحدها الناجية ، فضيقوا رحمة الله وجعل كل صاحب راى الجنة موقوفة عليه وعلى اصحابه ، ولقد ذم الرسول الخلاف ونهى عن أموره « ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه الا اوتوا الجدل » ، بل لقد شابه المتكلمين في مرائهم فعل المشركين اذ يقول تعالى : « ما ضربوه لك الا جدلا » ، لقد ثار الشر منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام ، ولم يسلك الرسول والصحابة مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم بل عدلوا عنه لعلمهم أن الجدل مثار الفتن ومنبع التشويش .

ب ـ وان امكن أن يعزل ما يؤخذ على الفقهاء من علم الفقه ، وان التزم كثير من الصوفية بالشريعة الى جانب الطريقة اذ الباطن لا يغني عن الظاهر ، فليس الامر كذلك بالنسبة لموقف الصوفية من علم الكلام اذ رفضوه مذهبا كما انكروه منهجا ، ذلك انه لا يحصل على المكاشفة

من الجدل والكلام بل انه حجاب يحول دون تلقي القلب للاشارات الالهية والمكاشفات الربانية اذ لا يقين يلزم من ادلة الكلام ، كيف وقد اضطربت آراؤهم فما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطأ ، وما هو دليل عند البعض هو عند الآخرين شبهه ، فلم يتفقوا في الحكم على شيء اذ الحق بالنسبة الى كل مناظر هو ما استصوبه ورجحه واطمأن به ، وانما يلزم اليقين عن التصديق كما يلزم الايمان عن التقديس وما الجدل بمؤد الى ذلك على التحقيق ، وكيف يلزم ايمان بالله واطمئنان القلب عن القول أن العالم حادث لحدوث الاعراض وان ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث وان كل حادث لا بد له من محدث ، وكيف يهتدي الى نور الايمان من يخوض فيما خاض فيه المتكلمون من ان الله عالم بعلم قادر ، بقدرة هي ذاته او هي ذاته أولا هي هو ولا هي غيره .

ان كثيرا مما اشتمل عليه علم الكلام مجادلات مذمومة وبدع مستحدثة ومشاغبات ملتوية تزدريها الطباع وتمجها الاسماع ، وقد قبض رسول الله عن آلاف من الصحابة كلهم علماء ولم يكن فيهم من يحسن صناعة الكلام (٣٥) ، لقد حرفوا الكلم عن مواضعه باهوائهم ، وأساءوا التاويل فضلوا ، وأولوا التنزيه على غير وجهه (٣٦) .

على ان هذه الانتقادات على قسوتها يجب ان لا تصرفنا عن حقيقة الامر ، وهي تعذر التقاء التصوف بالكلام ، ذلك ان موضوع الكلام اقامة الدليل العقلي على صحة العقائد والدفاع عنها ضد المبتدعة والملحدين ، ومن ثم فغاية القول في علم الكلام من منظار صوفي ما قاله الغزالي في المنقذ من الضلال صادفته علما وافيا بمقصودهم وافيا بمقصودي ، اذ لم يقم التصوف في حقيقة الامر لدفاع عقلي عن العقيدة ، فلم يكن الصوفية أهل نظر وفكر وانما اهل سلوك وطريق ، ومن ثم لا تسمح طبيعة التصوف بجدل المتكلمين ، اذ اسرف المتكلمون على انفسهم في الجدل والمدافعة الى حد ان كفروا خصومهم من الموحدين واحالوا المسلمين فرقا فقد جاء التصوف ليقدم للناس شيئا اجدى لهم من الجدل والمشاغبات مما يمكن ان يكون فيه سلاح لهم في دينهم وآخرتهم ، فنبه الصوفية الى وساوس النفوس ووجوب الخلاص منها والى مشاهدات القلوب ولزوم معاينتها .

حـ ـ ويتعدى خلاف الصوفية مع المتكلمين المسلك والمذهب الى الجوهر ، اعني بذلك موقف الصوفية من العقل قوام كل من علم الكلام والفلسفة ، اذ لا يؤدي العقل في عرف القوم الى معرفة الله ، وانما يتم الوصول الى الله بمعرفة تنال بالالهام كما تتم نبوة النبي بالوحي ، معرفة تنبع من القلب ولا تعبر عن حكم العقل ، ووسيلتها اضعاف شهوات الحس وملكات العقل معا ، اذ يتبع المجاهدة والخلوة والذكر ـ كما يقول ابن خلدون ـ الاطلاع على عوالم من امر الله ، واذا رجعت الروح من الحس الظاهر الى الباطن ضعفت احوال الحس وقويت احوال الروح ، وما تزال هذه في نمو حتى تتكشف لها الانوار الربانية والعلوم اللدنية فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم ، يقول ذو النون المصري : من آنسه الله بقربه اعطاه العلم من غير طلب .

---

(٣٥) الغزالي : احياء علوم الدين جـ ١ ص ٢٦ .

(٣٦) الترمذي : كتاب الالباس .

وموقف الصوفية من العقل يتجاوز دعوى الغزالي عنه ابان ازمته الروحية ، فلا يتعلق الامر بالنسبة للحواس مجرد الخداع حين ترى بالبصر اكمل الحواس الكوكب صغيرا ومعلوم انه اكبر من الارض ، كما لا يقف الامر بالنسبة للعقل الى مجرد افتراض وجود حاكم آخر وراء العقل يكذب احكامه كما كذب هو احكام الحس ، يقول جلال الدين الرومي في المثنوي : ان الحواس الظاهرة تستمد غذاءها وقوتها من الابدان والاشباح ، اما الحواس الباطنة فانها تستمد غذاءها وقوتها من النفوس والارواح ، وان قوت الاول الظلام الذى فطرت عليه الاجسام ، وقوت الثانية النور الذى فطرت عليه الارواح والقلوب ، ان من اعتمد على الحواس الظاهرة حجبت عنه كثير من الحقائق . اما العقل الذي قيد نفسه بالاستدلال فهو جزئي محدود غرته الاوهام والشكوك ووطنه عالم الظلمات . . . مثل من اعتاد التفلسف والاستدلال بالمقدمات والبراهين كمثل من استعاض برجله رجلا خشبية لا روح فيها ولا حياة ، كذلك الفلاسفة يستدلون بكلام ميت لا روح فيه ولا حياة لانه صادر من قلب ميت *، وكيف يؤثر ويثمر كلام ميت صدر عن ميت ؟!

ان وراء العقل الجزئي المحدود عقل ايماني لا يرزقه الا المؤمن ، العقل الجسماني قد سود بالمداد الاوراق اما العقل الايماني فقد نور الآفاق ، لا يتحدث الفيلسوف الا من المعقولات ، ولا يتجاوز الابواب الى عالم الملكوت الفسيح .

لزم عن بخس اهل العقل وانكار العلم الكسبي كوسيلة توصل الى معرفة الله آفتان من اخطر آفات التصوف واشدها نكرا .

١ ـ طرح التعليم وتفشي الغيبيات :

من حق الصوفية ان يأخذوا على الفلاسفة والمتكلمين استخدامهم الى العقل الجدلي الذى لا يقطع دابر الشك في معرفة الله ، فالعقل البشرى قاصر عن الاحاطة بموضوعات عالم الغيب ، فتلك مجالها الذوق او النور الالهي الذى يقذفه الله في القلب فتنكشف المعارف انكشافا لا يبقى معه ريب ، ومن لم يرزق الذوق لا يدرك اليقين في معرفة الله والوصول اليه ، ولكن كثيرا من الصوفية قد توهموا امكان الاستغناء عن العلم الكسبي بما في ذلك علوم الدين ، يقول الغزالي : ان ميل اهل التصوف الى العلوم الالهامية دون التعليمية فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم . . . بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة . وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى . . حتى تتلألأ على القلب حقائق الامور الالهية (٣٧) ثم يشير الغزالي الى ان ذلك لا يكون بتعلم ولا دراسة ولا كتاب ، بل هذا النور الالهي لا يصح معه قراءة قرآن ولا تأمل في تفسير ولا كتب حديث بل ان لا يخطر بباله شيء سوى الله (٣٨) : وهكذا اصبح العلم التعليمي في وهم الصوفية حجابا

---

* من مآخذ الصوفية على الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والعلماء انهم ينقلون علومهم ميتا عن ميت اما هم اى الصوفية فيدعون ان علومهم الهام من الحى الذى لا يموت ، يقول البسطامي مخاطبا العلماء اخذتم علمكم ميتا عن ميت واخذنا علمنا من الحي الذى لايموت ، يقول امثالنا : حدثني قلبي عن ربي وانتم تقولون : حدثني فلان ، واين هو ؟ قالوا : مات ، عن فلان ، واين هو : قالوا : مات .

(٣٧) الغزالي : احياء علوم الدين جـ ٣ ص ١٦ .

(٣٨) الغزالي : احياء علوم الدين جـ ٣ ص ١٦ .

يحول دون العلم اللدني حتى لو كان ما يتعلم قرآن او تفسير او حديث ، وقد ذهب بهم الوهم الى حد أن تصوروا ان لا فرق بين الاولياء وبين الانبياء في ذلك الا في الدرجة ، اذ كان الرسول أميّاً فآتاه الله العلم من غير تعلم ، يقول جلال الدين الرومي: جرد لوح القلب من نقوش العلوم حتى تتحرر لك الحكمة الايمانية مورد الانبياء الذين جرت على ألسنتهم الحكمة من غير معلم ولا كتاب ، وقد سموا هذا العلم بالعلم اللدني الذي ينكر الى جانبه أي علم آخر ، يقول ابو يزيد البسطامي : ليس العالم الذي يحفظ من كتاب فاذا نسي ما حفظه صار جاهلا ، انما العالم الذي يأخذ علمه من ربه أي وقت شاء بلا حفظ ولا درس ، وهذا هو العالم الرباني ، واليه الاشارة بقوله تعالى : « وعلمناه من لدنا علما » (٣٦) .

واذ نبذ الصوفية العقل ـ الا قليلا منهم ـ واذ انكروا العلم الكسبي لا باعتباره غير مؤد الى معرفة الله فحسب بل باعتباره حائلا يحول دون الوصول الى الله ، اذ ان الاشراقات الالهية لا ترد الا على قلب فارغ من كل هم ومن كل علم ـ هذاما ارتآه المتصوفة الجاهلون خصوصا في عصور تدهور حضارة الاسلام ، وتجرأوا فشبهوا مقام الولي بمقام النبي لم تشدقوا بأمية الرسول عليه السلام ، أقول اذ نبذوا العقل وانكروا العلم ـ واذلا تعرف الحياة الفراغ ، فقد شغلت الغيبيات والخرافات ما كان يمكن ان يشغله العلم متحصنا بالعقل ، واذ الاعتقاد بسلطان مطلق للانبياء لا بوصفهم وسطاء وشفعاء الى الله فحسب بل أضفيت عليهم القدرة الخارقة ما جعل منهم كأنهم متصرفون في هذا الكون نيابة عن الله ـ بعد ان اطلعوا على اسمه الاعظم ـ كان الله قد وكل اليهم تصريف كل فعل من قضاء حوائج وشفاء امراض ودفع مظالم فضلا عن اجابة الدعاء ، وتخطى الامر النفع الى الضر ، اذ اعتقد المريدون في قدرة شيوخهم على الحاق الضرر فيمن لا يعتقد ولايتهم لا من الامراء وعامة الناس فحسب بل من العلماء والفقهاء * بل بلغت المغالاة من الشطط حد الاعتقاد في مقدرة الاولياء على نقض نواميس الكون الثابتة، واقترن ذلك كله بتحلل اخلاقي بلغ بادعياء التصوف حد ارتكاب الفواحش (٤٠) اما لانهم قد رفعت عنهم التكاليف واما خوف المريدين ان يلحقهم العذاب الالهي ان اعتبروا من المعترضين .

ولا شك انه قد مكن لذلك كله الاعتقاد في الكرامات، وفي رأيي ان البحث في الكرامات لا يكون استقطابا بين انكار او اعتقاد ، وانما ينبغي النظر اليها من ابعاد ثلاثة :

أ ـ أصل الكرامة وصلتها بالتصوف .

ب ـ رأي كبار الصوفية في الكرامة ، ثم ما آلت اليه في العهود المتأخرة .

---

(٣٦) المرجع السابق ص ٤١ .

* مثل اسطورة ما حدث للعالم ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢ هـ) من السيد البدوي اذ اعترض على عدم حضور السيد البدوي صلاة الجماعة فرد السيد البدوي : استكتوا اطر دقيقك ، ثم دفعه السيد البدوي دفعة رقيقة فما لبث الا وان شعر ابن دقيق العيد وقد رفع في الهواء والقي به في جزيرة مجهولة ، فتاب وندم ان اعترض على الاولياء حتى صفح السيد البدوي عنه (د . سعيد عبد الفتاح عاشور : السيد البدوي ص ١٢٧ ـ ١٣٠) .

(٤٠) راجع في ذلك د . توفيق الطويل : التصوف الاسلامي ابان العصر العثماني ، ومصدره الاساسي الطبقات الكبرى للشعراني .

جـ ـ التحليل العلمي والسيكولوجي على الخصوص ـ للكرامة .

ا ـ المدخل الصوفي الى الكرامة آية قرآنية وحديث قدسي ، اما الآية فهي ـ « وما تشاءون الا ان يشاء الله » ويفسرها الصوفية ان الله قد جعل قلوب اوليائه متعلقة بمشيئته فاذا شاء شيئا شاءوه ، فمشيئة الولي لاحقه ومترتبة على مشيئة الله ، وفي ضوء ذلك يفسرون دعوة يوسف : « رب السجن احب اليَّ مما يدعونني اليه » فالله قد قدر بحكمته على يوسف السجن فجرى حكم القدر على لسان يوسف والا فكيف يدعو انسان على نفسه بالسجن ، ثم الحديث القدسي : من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب ، وما زال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وعينه التي يبصر بها ويده التي يبطش بها . . . » فلما كان الصوفي الواصل فاقد الارادة ـ كريشة في فلاة ـ تجري عليه احكام القدر فان ما يجري على لسانه من دعاء ليس الا حكم القضاء . فليس الدعاء علة الاجابة ، وانما لاحق على حكم القضاء .

ب ـ في ضوء ذلك يفهم رأي كبار الصوفية في الكرامة اذ اشترطوا لها شروطا ثلاثة :

١ ـ يجب على الولي سترها واخفاؤها لانها جانب من السر الذي يجب عدم البوح به ومن باح به استحل دمه :

بالسر ان باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء البائحين تباح

٢ ـ انه لا يصح للولي ان يدعيها او ان يلحظها او ان يسكن اليها لان ذلك يخرجه من ارادة الله الى ارادته ويخرج الكرامة عن ان تكون فعلا خالصا لله .

٣ ـ لا يقدح عدم وجود الكرامة في كون الولي وليا ، بل قد يكون من لم تظهر له كرامات افضل ، لان الافضلية هي بزيادة اليقين لا بظهور الكرامات (٤١) .

لم يرع المتصوفة المتاخرون وادعياء التصوف هذه الشروط ، ولم يفهم المريدون حقيقة الكرامة ، الامر الذي ادى الى ان تصبح الكرامات مدخلا للغيبيات والخرافات . وان يتحمل التصوف وزر ما ران على الفكر الاسلامي من تاخر وجهالة .

جـ ـ والكرامة بعد ذلك ليست عسيرة على التحليل السيكولوجي حتى يبدو اللا معقول مستساغا مقبولا ، فحين تفشى الظلم وانقطع امل الناس في الاصلاح من حكام الظاهر منذ اواخر عصر المماليك ساد الاعتقاد بين مريدي التصوف بحكومة الباطن اذ يحكم الكون ويتحكم في البلد اولياء من اقطاب وابدال ونقباء . * فعوض لهم الخيال آلام الواقع ومكنه في نفوسهم ، وغالبا ما يكون حكام الباطن من الفقراء من اصحاب الحرف .

---

(٤١) القشيري : الرسالة ص ١٥٩ وانظر الهامش من شرح زكريا الانصاري .

* على رأسهم الغوث ـ لاحظ دلالة هذا اللفظ .

والحسن بن على سبط النبى بعد أن تنازل لمعاوية من حكومة الظاهر — وما ترتب على ذلك من صدمة الاتقياء ومحبى اهل البيت — هو فى رأى السيوطى اول الاقطاب، وقد تبادل الصوفية والشيعة هذا الاعتقاد بالصوفية باطنيا والشيعة سياسيا ، والفريقان ثائران على الظاهر ساخطان عليه .

وحينما وصل السيد بدوى مصر وقد اصابته مشقة السفر بالمرض اذ اصيب بالرمد لا يصدق جهلة المريدين انه يمكن ان يسرى على الاولياء نواميس الطبيعة البشرية ، فعوضوه عن ذلك ان اصبح من اهل الخطوة الذى تطبع فى مسيرته الى مصر المسافة من الموصل الى البصرة فى خطوات معدودات !!

هكذا يعيش الناس حين يصدمهم الواقع بآلامه ، وحين لا يرون فى العلم الا عقبة تحول دون معرفة الله ، وحين يلقون مقولهم لانها لا تستضئ بنور الله بالاشراق على القلوب ... يجسدون الوهم ويجسدون الخيال وقد التبس عليهم الامرين الهام الرحمن ووسواس الشيطان ، استحوذ عليهم الشيطان ثم هم يحسبون انهم يحسنون صنعا .

• • •

٢ — الشطحات :

عرف الجرجانى الشطح بانها كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب ، أو هو وجد عنيف تشربه النفس حينما تكون فى حضرة الالوهية فلا تستطيع الكتمان ، فان اشتد بالشوق الوجد وكان فى حال سكر وفقد الوعى او الشعور فانه يسمع فى نفسه هاتفا فينطق عما طاف به وكان الحق سبحانه هو الذى ينطق بلسانه ، وقد اختلف الصوفية انفسهم فى الحكم على الشطحات فبينما دافع **الجنيد بن محمد** شيخ الطائفة (ت ٢٩٨ هـ) **عن البسطامى** (ت ٢٦١) وشطحاته سبحانى سبحانى انا ربكم الاعلى حين جاءه من ينكر عليه ذلك اذ رد قائلا : ان الرجل مستهلك فى شهود الجلال فنطق بما استهلكه لذهوله فى الحق عن رؤيته اياه ، فلم يشهد الا الحق تعالى فنعته فنطق به ... الم تسمعوا مجنون بنى عامر لما سئل عن اسم نفسه قال : ليلى ، فنطق باسمه، بينما اول جماعة من الصوفية عبارات مستبشعة مستنكرة كما أول ابو العباس المرسى (ت ٦٨٥هـ) قول الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) على دين الصليب يكون موتى ، انه يموت على دين نفسه فانه هو الصليب وكانه قال انا اموت على دين الاسلام غير انه يموت مصلوبا، تجد جماعة آخرين ينكرونها* يقول عبد القادر الجيلانى (ت ٥٦١ هـ) اذا كانت فى حال الصحو فهى من الشيطان ، وان كانت فى الغيبة فلا يقام لها حكم وان كان الراى

---

* انكر الغزالى الشطح ولكنه اعتذر عن اقوال البسطامى ، اما انكاره فالشطح عنده دعاوى عريضة فى العشق مع الله حتى ينتهى ببعض الصوفية الى دعوى الاتحاد ... وقد وجد فيه الادعياء بطالة من الاعمال ، وتلقف الاغبياء كلمات مخبطة مزخرفة فان انكر عليهم ذلك قالوا الانكار مصدره العلم والعلم حجاب ، ويرى الغزالى عظم ضرر الشطحات على العوام الى حد انه يستبيح دم صاحبها اذ لا فائدة من كلام يشوش القلوب ويحير الاذهان ، يقول الرسول : (ما حدث احدكم قوما بحديث لا يفقهونه الا كان فتنة عليهم) الاحياء جـ ١ ص ٣٢ .

السائد هو الاعتذار عما يصدر عن الصوفية من شطح باعتبارهم في حالة سكر ، وهو ما عبر عنه خصم للصوفية اذ يقول **ابن تيمية** : ان بعض ذوي الاحوال قد يحصل له في حال الفناء سكر وغيبة عن السوى فيقول : سبحاني وما في الجبة الا الله او نحو ذلك مما يؤثر عن البسطامي وكلمات السكران تطوى فلا تروى ولا تؤدى ، وان امكن التجاوز عما اثاره هؤلاء الصوفية من فتنة للناس بشطحاتهم وهي فتنة اثارها كل من البسطامي والحلاج الا يتحمل تبعاتها ، اذ رد الاول على من قال له : يبلغنا منك في كل وقت اشياء ينكرها وذلك بقوله : انما يخرج الكلام مني على حسب وقتي ويأخذه كل انسان على حسب ما يعقله لم ينسبه الى ، كذلك اعتبر الثاني ان من يشهد عليه بالكفر احب اليه والى الله ممن يشهد له بالولاية ، لان من يتعصب لدينه احب الى الله ممن يحسن الظن به ، فان قضية الشطح يجب ان تطرح على اعتبار معيار التفرقة بين صدورها في حال صحو فتكون من الشيطان او في حال سكر حتى لا يقام لها حكم ، وان كان الصوفي في حال الشطح فقد فقد الوعي فما ادراه ان ما رآه لمسة من الملك لا من الشيطان وانها الهام وليست وسواسا ، يشير الغزالي الى ما يقع للصوفية من غرور اذ يلتفت الصوفي الى ذاته بعد اشراق نور الله عليه فيتراءى له جمال قلبه فيسبقه لسانه معبرا عن دهشته قائلا : انا الحق ذلك انه لم يتضح له ما وراء ذلك والتبس عليه المتجلي بالتجلي فيه كما يلتبس على المرء ما في الزجاج بالزجاج كما قيل :

رق الزجاج ورقت الخمر ... فتشابها وتشاكل الأمر

فكأنما خمر ولا قدح ... وكأنما قدح ولا خمر (٤٢)

ويذكر ابن الجوزي عن ابي حمزة انه دخل دار الحارث المحاسبي ، فبينما هو مستغرق في سماع حديث الحارث مأمات شاة فشهق ابو حمزة شهقة وقال : لبيك ياسيدي لبيك ! ! فغضب الحارث المحاسبي (٤٣) .

حقيقة ان كثيرا من الصوفية قد تحصن من احابيل الشيطان * في الاحوال والشطحات بالكتاب والسنة يقول الجنيد (ت ٢٩٨ هـ) : ان النكتة لتقع في قلبي من جهة الكشف فلا اقبلها الا بشاهدي عدل من الكتاب والسنة ، **ويقول الداراني** (ت ٢١٥ هـ) ربما تنكت الحقيقة قلبي اربعين يوما فلا آذن لها ان تدخل قلبي الا بشاهدين من الكتاب والسنة (٤٤) ، ويقول **ابو الحسن الشاذلي** (ت ٦٥٦ هـ) : ان عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف وقل لنفسك : ان الله تعالى قد ضمن العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها

---

(٤٢) الغزالي : احياء علوم الدين جـ ٣ ص ٢٤٧ .

(٤٣) ابن الجوزي : تلبيس ابليس ص ١٦٩ .

* يشير الغزالي الى انه لا يخلو قلب من ان يكون للشيطان فيه جولان بالوسوسة وان العبد اذا لم يحسن النظر بعين البصيرة التبس عليه الامر فلا يفرق بين لمسة الملك ولمسة الشيطان « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » اعمال ظنوها حسنات وهي سيئات .

(٤٤) السراج الطوسي : اللمع في التصوف ص ١٤٦ .

لي في جانب الكشف والالهام ولا المشاهدة ، مع انهم اجمعوا على انه لا ينبغي العمل بالكشف ولا الالهام ولا المشاهدة الا بعد عرضه على الكتاب والسنة ، ولكن التمسك بالآداب والسنة لم يمنع كثيرا من الصوفية عن الشطح ، مادامت العبارات تصدر عنهم باضطرار ، فمع كثرة شطحات البسطامي في سكره نراه في صحوه يقول : لو نظرتم الى رجل اعطي من الكرامات حتى تربع في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الامر والنهي وحفظ الحدود واداء الشريعة، والحلاج الذي ادانه الجنيد شيخ طائفة الصوفية ـ احدثت لفرة في الاسلام لا يسدها الا راسك ـ احتار في أمره قاضي المالكية ابو العباس بن سريج اذ اراه الا حافظا القرآن عالما به ماهرا في الفقه عالما بالحديث والاخبار والسنن صائما الدهر قائما الليل يعظ ويبكي ويتكلم بكلام لا افهمه فلا احكم بكفره .

أريد ان أخلص من ذلك كله الى ان الشطح في التصوف جموح ، وان هذا الجموح لا يكبحه قيد الشريعة وحده ، وانما لا بد لكل لجام من طرفين أو قيدين : قيد الشريعة وقيد العقل ، ذلك العقل الذي خلفه الصوفية وراءهم ظهريا ، لأن انتهاج المتكلمين والفلاسفة منهج العقل مسوغ للاستغناء عنه ، لقد شبه الغزالي العقل بالعين كما شبه الشرع بالشمس التي يغمر نورها الاشياء فالعقل للشرع نور على نور (٤٥) وكيف يستغنى عن العقل وبه يعرف الشرع ؟

هكذا يتضح ان التصوف ينطلق عادة من نقطة بدء سليمة ومقبولة شرعا وعقلا : استكمال نقص في سائر المذاهب والسير ، وتصحيح مواقف الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة ومناهجهم ، ولكن اذ لا يجد لجاما من العقل يكبحه ، بعد أن توهم معظم الصوفية امكان الاستغناء عنه ـ فقد تردى التصوف بأهله الى اشد الآفات نكرا : طرح العلم ، وتفشي الجهل ※ ، ودعاوى الشطح بعد غياب العقل .

● ● ●

ثالثا : في ماينفرد به التصوف عن سائر مظاهر الفكر الانساني بعامة والاسلامي بخاصة

١ ـ في ان التصوف تجربة ذاتية ومنهجه الذوق :

التصوف في جوهره تجربة روحية تخص الصوفي الذي يعانيها ويكابدها ، مصدر هذه المعاناة ارادة عارمة من الصوفي أن يتصل بالله ، ولما كانت هذه الاحوال تخص من يعانيها فضلا عن أنها لا تخضع لحكم العقل ومقولاته ، فانه يحق للصوفية ان يعترضوا على كل من يحاول ان يزن تجاربهم وتعبيراتهم عنها بميزان العقل ، لان العقل وقوانينه مشترك بين الناس جميعا اما التجارب الصوفية فلا تخص غيرهم ، ومن ثم كانت دعوتهم الى من اراد ان يفهم اشاراتهم او ان يدرك سر أحوالهم ان يكابد ويعاني : ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى ، ان علومنا ذوقية بحتة،

---

(٤٥) الغزالي : ميزان العمل ص ٢٠ ومعارج القدس ص ٥٢ .

※ وشهد شاهد من اهلها ـ من طائفة الصوفية ـ يقول سهل التستري : احذر صحبة ثلاثة من اصناف الناس: الجبابرة الغافلين والقراء المداهنين والمتصوفة الجاهلين .

قد اتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين ، كذلك يحق للصوفية أن يعترضوا على حكم العقل لأنه مقيد بعالم الشهادة عاجز عن ادراك اسرار عالم الغيب .

واذا كانت التجربة الصوفية حال ذاتية فانه يلزم عن ذلك نتيجتان :

١ – ان تتفاوت التجارب وفقا لمقام كل صوفى فى الطريق ووفقا للاستعداد الروحى لكل منهم ومن ثم ان تختلف تعبيراتهم ، وان لا تتفق احوالهم يقول **رويم بن محمد البغدادى** : الصوفية بخير ما اختلفوا فان اتفقوا فلا خير فيهم ، ذلك ان اتفاقهم انما يعنى انهم احتكموا الى شىء مشترك يجمعهم : انه العقل ، تماما كما تتفق الفرقة الواحدة فى أصول عقلية تجمعهم ، وحينئذ لن يصبحوا صوفية .

٢ – ان تتفاوت احوال الصوفى الواحد فى اوقاته المختلفة وفقا لاستعداده وحالته النفسية وترقيه فى الطريق ومن ثم قيل : الصوفى ابن وقته .

واذا كانت نقطة البدء فى اى نشاط عقلى – كالفلسفة – « أنا أفكر » – أو أنا أشك باعتبار الشك مظهرا للتفكير فان منطلق التجربة الروحية التى هى جوهر التصوف « أنا أريد » وهذه تعنى معنيين متناقضين :

١ – رغبة عارمة من الوجدان الباطن للصوفى فى معرفة الله والاتصال به وفى افناء ذات فانية فى ذات ابدية .

٢ – ان يسقط الصوفى ارادته تماما فلا يبقى من ذاته فعل ولا حركة ليكون الفاعل والمريد على الحقيقة هو الله . ومن ثم جاء قول الجنيد بن محمد : التوحيد هو اسقاط الياءات ، فلا يصح أن يقول الصوفى : لى أو بى أو منى او الى وانما يضيف ذلك كله الى فاعله الحقيقى .

واذ يقوم الصوفى برياضاته الروحية اجتهادا أو يصطفيه الله لاجتياز هذه التجربة الروحية اجتباء منه ، فانه فى حال هذه التجربة يتعرض لمعنيين متناقضين :

١ – القابلية الصرفة اذ تنعدم فاعلية عقله الواعى : طفل فى حجر الحق – ريشة فى فلاه ●

٢ – سورة روحية غامرة نتيجة وجد فاض من معدنه يستغرق الصوفى كله فيصيبه باضطراب جامع (٤٦) وتجتاح هذه الحالة الوجدانية الصوفى منذ بدء الطريق حتى نهايته ، ففى البدء يتعرض لانقلاب روحى شامل يغير مجرى حياته تماما كأنه « ميلاد جديد » ، انه الميلاد الروحى الذى غير مجرى حياة كل من رابعة العدوية وابراهيم ابن ادهم ، وغالبا ما يتعرض الصوفى قبيلها لأزمة روحية تتفاوت حسب حالته حدة او خفة ، فقد اضطربت أحوال الغزالى حتى عقل لسانه وعجز عن التدريس والم به الغم فعزف عن الطعام واعرض عن الحياة والمال والاولاد والاصحاب ،

● يستند الصوفية فى ذلك الى حديث : قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء .

(٤٦) د . ابو العلا عفيفى : الثورة الروحية فى الاسلام ص ١٩ – دار المعارف ١٩٦٣ .

حتى اذا بلغ الصوفى تمام الفناء فنى عن انيته وبقى بالله . يقول ابو يزيد البسطامي : خرجت من بايزيديتى كما تخرج الحية من جلدها ونظرت فاذا انا هو .

ويستشعر الصوفى باللذة والالم معا ، سعادة غامرة لشعوره بالوجود فى الحضرة الالهية، يقول قائلهم : لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا بسيوفهم ، والم التمزق النفسى بالحق لاتحتمل التجلى الالهى ، « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا **وخر موسى صعقا** » ويقول الحلاج معبرا عن هذا الالم .. ولا يستقر منى لحظة فاستريح .

ولما كانت التجربة الروحية لازمة من شوق ملح من الوجدان الداخلى فى معرفة الله والاتصال به فقد لزم من ذلك ان يلازم التصوف حب الهى انه المنحنى الخطير فى افتراق التصوف عن الزهد، ولا يختص بالحب الالهى بعض الصوفية كرابعة وعمر بن الفارض دون البعض الآخر ، وانما يلزمهم جميعا ويظل ملازما لهم ـ أيا كان الجانب الذى غلب عليهم ـ فى جميع المقامات والاحوال ، اذ لولاه لما تحرقت النفس شوقا الى سلوك الطريق الصوفى ولما تحملت المكاره من صيام وقيام ولا صبرت على المكابدات ـ ورياضات الطريق ، يقول الغزالى : المحبة هى **الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات فما بعد المحبة مقام الا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والانس والرضا ولا قبل المحبة مقام الا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد .**

فى ضوء ما سبق يتضح ما يأتى :

١ ـ يلتمس معنى التصوف فى حياة الصوفية لا فى منطقهم ، اذ التصوف فى حقيقته سلوك عملى لا اقوال نظرية .

٢ ـ أن منهج التصوف هو الذوق ، ذلك ما التزم به رجالهم وما الزموا به كل من اراد ان يتعرف على طريقتهم .

٣ ـ من الطبيعى أن لا يكون للعقل مدخل فى هذه التجربة الروحية .

٤ ـ انفرد التصوف عن سائر مظاهر الفكر منهجا وموضوعا ، وقد حرص الصوفية على هذا الاستقلال بابعادهم العقل من جهة ، وتفرقتهم بين العلم والمعرفة من جهة اخرى ، فالاول نتاج العقل بينما المعرفة ثمرة الذوق ، والعلم ادراك حقيقة من حقائق الموضوع المعروف ، بينما المعرفة حال تعانيها النفس حين تحترق شوقا الى الاتصال بالله ، فيها يتلقى القلب ما يلقنه من الهام الهى .

وقد حرص الصوفية على ان يبعدوا الفلسفة فيما اعتبروه بيتا لهم لا يدخل فيه غيرهم ، اذ لا سبيل فى رأيهم الى معرفة الله بالعقل ، وليس من شانه ان يخوض فى عالم الغيب وهو مقيد بعالم الشهادة . اعلم ان الفلسفة ان علمتك شيئا فقد علمتك نهاية الشوط الذى تستطيع ان تجرى فيه فى ميدان العقل ولكنها لا تخبرك بشىء من الميادين الاخرى التى فى

استطاعتك أن تجري فيها (٤٧) ، اذ كيف يدرك الفيلسوف موضوعا متناهيا بأداة متناهية ، وكيف يطبق مقولات العقل على عالم لا يخضع بطبيعته لهذه المقولات ، ومن حق الصوفية أن يدعوا ذلك ومن حقهم علينا أن نوافقهم على كل دعاويهم ، وأن نرضى استبعادهم الفلسفة عن ميدانهم اذ هو بيت لهم لا يدخله سواهم * فموضوعهم الوصول الى الله ومنهجهم الذوق ووسيلتهم الحب الالهي وطريقهم تجارب روحية ذاتية ومعرفتهم علم لدنى وأنوار الهية .

ان كان ذلك كله من حقهم فانه لا يحق لهم على الاطلاق أن يفتشوا على ميادين غيرهم ، فلا يحق للصوفى أن يفسر الكون ـ عالم الشهادة ـ أو انه يقدم نظرية فى تفسير الوجود أو المعرفة ، ليس من حقهم الافتئات على الحق المشروع للفلسفة فى تفسير العالم ، وتحليل قيمه انه اذا كان من حق الصوفية أن يعترضوا على الفلاسفة فى محاولتهم تفسير عالم الغيب وفقا لمقولات العقل فانه من حق الفلاسفة أن يعترضوا كذلك على محاولة الصوفية تفسير عالم الشهادة وفقا لمنهج الذوق ، واذا كان العقل لا يصلح لمعرفة الله والوصول اليه فان الذوق بدوره لا يصلح لمعرفة العالم وتفسيره .

ويعد الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) **نقطة البدء فى هذا التجاوز الخطر للتصوف** ، فموقفه بمنظار صوفى ليس فحسب انه باح بالسر فاستحل دمه ، فقد باح قبله البسطامى (ت ٢٦١ هـ) ولكن **الصوفية تغاضوا عنه** ، دافع عنه الجنيد شيخ الطائفة ولم يدافع عن الحلاج : « **أحدثت ثغرة فى الاسلام لا تسدها الا رأسك** » ، والواقع انه أحدث ثغرة فى التصوف لم تسد ، ذلك ان شطحات البسطامى عبارات عابرة أما الحلاج فقد اقتحم التصوف فى ميدان الفلسفة بمحاولة تفسير الوجود : تجلى الحق لنفسه فى الأزل قبل أن يخلق الخلق وجرى له فى حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف ، وفى الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه نظر الى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه فكان هذا تجليا لذاته فى ذاته فى صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد وكانت هذه المحبة **علة الوجود** ، والسبب **فى الكثرة الوجودية** ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتى ماثلا فى صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها فنظر فى الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه ، وهى آدم الذى جعله الله صورته أبد الدهر ، فكان آدم من حيث ظهور الحق بصورته هو هو .

وزاد أمر افتئات التصوف على الفلسفة حتى أصبحت نظريات متكاملة فى تفسير الوجود والمعرفة والقيم بما فى ذلك المنطق لدى السهروردى وابن عربى والجيلى ، ونظرة سريعة الى هذه النظريات تكشف عما يأتى :

١ ـ لا يستطيع الصوفية المتفلسفون أن يدعوا أنهم توصلوا الى هذه النظريات بمنهج الذوق أو أنها تجربة روحية .

---

(٤٧) د . أبو العلا عفيفى : الثورة الروحية فى الاسلام ص ١٧ .

* الصوفية هم أهل بيت واحد لا يدخل فيه غيرهم (القشيرى ص ١٢٧) .

٢ ــ لا يمكن الحكم على هذه النظريات بأنها تتويج الذوق لعمل العقل كما هو الحال لدى **افلوطين واسبينوزا** لان هذين وامثالهم فلاسفة تصوفوا ، اما **السهروردى وابن عربى** فهم صوفية تفلسفوا ، وليس من حقهم ان يدعوا انهم توجوا بالعقل عمل الذوق ، لان الذوق فى راى الصوفية اسمى من العقل .

٣ ــ ليست هذه النظريات على الاطلاق الهامات الهية أو فيوضات ربانية ، كيف وقد اعترف السهروردى انه استقاها من حكمة **زردشت وفلسفة افلاطون** فضلا عن **افلاطين** .

هكذا تعد هذه النظريات بمعيار صوفى بحت شيئا غريبا تماما على التصوف ان لم تكن مسخا له ، ويكون هؤلاء الصوفية المتفلسفون قد ارتكبوا خطأ منهجيا خطيرا فى حق التصوف فضلا عن خطيئة دينية اذ افتتن الناس والتبس عليهم امر التفلسف بالاعتقاد .

• • •

٢ ــ فى ان التناقض نسق التصوف :

تلتزم الفلسفة بالمنطق وقوانين الفكر ، يسمح التفكير المنطقى باجتماع المتناقضات ، كما لابد ان يراعى كل فيلسوف فى مذهبه اتساق افكاره مهما تعددت مباحثه والا كان التعارض مظهرا للتهافت ، ومع التزام الفلاسفة باصول الاستدلال القائمة على مراعاة عدم التناقض ، فان بعض الفلاسفة قد ادركوا عدم التطابق بين منطق الفكر ومنطق الوجود . فبينما لا يسمح الاول بالتناقض باى حال فان جانب الوجود لا تفسر الا فى ضوء التناقض ، انه وحده الذى يفسر لغز الوجود فى فلسفة **هيرقليطس** اذ انه كامن فى اعماقها ، اذ لا يتسنى تفسير الوجود الا من خلال صراع الاضداد ، فالحرب اب الاشياء جميعا ، وكما ان توافق اللحن فى تنافر النغم ، وكما انه لابد من توتر بين الاوتار والعود حتى يصدر النغم الجميل كذلك التوافق الخفى فى الحياة وفى الوجود انه حصيلة صراع المتضادات يشتهى الانسان الصحة والراحة والشبع ويكره المرض والشقاء والجوع مع أن نهاية المرض والشقاء والجوع يعنى اختفاء الصحة والراحة والشبع لان توقف الصراع فى الحياة يعنى خراب العالم ودمار الكون (٤٨) ، لقد اخطأ هوميروس حين قال : لو ان التنازع زال بين الآلهة والبشر ، انه لو حدث هذا لتوقفت الاشياء كلها عن الوجود

وادخال التناقض الوجودى ــ لا اللفظى ولا المنطقى ــ فى تفسير الكون يتخذ عادة مظهرين :

الاول : باضدادها تعرف الاشياء وهذا معنى بسيط ساذج : لولا الصحة ما عرف المرض ، ولولا الشقاء لما نعمنا بالسعادة .

الثانى : صراع المتضادات وانبثاق النقيض عن النقيض ، يقول هيرقليطس عن القوس : اسمه الحياة وفعله الموت * ، تغتسل الخنازير فى الوحل والدواجن فى التراب .

---

(٤٨) Wheelwright: Heraclitus P. 72.

* يشير لفظ يونانى واحد الى كل من القوس والحياة ولكن هيرقليطس يقصد ان الحياة والموت وجهان لحقيقة واحدة تحدثان وفقا لمبدأ صراع الاضداد .

ويشار عادة الى **هيرقليطس** على انه الفيلسوف الغامض وقد وصفه سقراط بقوله / ان ما فهمته منه شيء رائع ، اما ما لم افهمه فانني اؤمن بصحته غير انه يحتاج الى غواص من ديلوس (٤٩) ، كما يشار اليه على انه الاب الحقيقي للديالكتيك كنسق فلسفي يبلغ ذروته لدى هيجل ، ولكن الامر الذي يهمنا هنا ان هيرقليطس بفلسفته هذه قد مس جوهر التصوف وقد اشار راسل الى اهم صفتين للتصوف : اولاهما الالهام او البصيرة او الذوق في مقابل الحس او العقل لدى الفلاسفة ، اما الثانية فهي اعتقاد في الوحدة ورفض الاعتراف بالتعارض او التباين أيا كان ، وقد ارجع ذلك الى العوامل الآتية :

(١) بعد أن رفض الصوفية العقل كمصدر لمعرفة يقينية كان من الطبيعي ان يرفضوا قوانينه وعلى راسها قانون عدم التناقض .

(٢) ان الاعتقاد بالكثرة والتعارض بين الموجودات مرتبط بعالم الظواهر ـ أو عالم المحسوسات ـ وقد رفضه الصوفية موقفا ومسلكا ومذهبا ، يؤمن الصوفية اذن ابتداء من وحدة الشهود الى وحدة الوجود ان الجزئيات المتعارضة والموجودات المتكثرة المتعددة المتنافرة ليست الا اشباحا جسدها الوهم اذ تختفي وراءها الوحدة المطلقة .

(٣) يرجع راسل ايمان الصوفية بالوحدة وراء الكثرة الى عامل سيكولوجي اذ التصوف في **نظره موقف ازاء الحياة لا مذهب عن العالم * : الا وهو ما يضفيه الايمان بالوحدة** من شعور بالامن او السلام في احضان اللانهائية (٥٠) **

ويحق للصوفية ان يستندوا في تسمهم هذا الى القرآن ، اذ تتجلى عظمة الله في الكون في انبثاق النقيض عن النقيض : يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي (يونس ٣٠ ، ٣١) و (الروم : ١٩) ، ان الله خالق الحب والنوى يخرج **الحي من الميت** ويخرج **الميت من الحي** ذلكم الله .. ، (الانعام : ٩٥) ، الذي جعل لكم **من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون** (يس : ٨٠) ، استقى الصوفية من هذه **الآيات** الدالة على عظمته وقدرته ـ عز وجل ـ مفهوم التناقض ليجعلوه لطريقتهم مسلكا ومذهبا وتسقاومنهجا .

أما المسلك فقد عبر عنه شيخ طائفتهم الجنيد بن محمد بقوله / يوجد الانسان بالحضور ويفقد بالغياب ، ذلك علم العامة المعروف ، وسبيل وجودهم الموصوف ، فاما اهل الخاصة والخاصة المختصة ، فان حضورهم فقد ، ومتعتهم بالمشاهدة جهد .

وفي المسلك ايضا يقول جلال الدين الرومي : ذلك المكروه الذي يصيبني به اكثر اطرابا لي من الرباب ، يا من جفاؤه أحسن من الصفاء ، وقهره احب الى من لطفه ، هذه نارك فكيف نورك ، وهذا

---

(٤٩) د . عبد الغفار مكاوي : مدرسة الحكمة ص ٢٢ ـ دار الكاتب العربي ـ القاهرة .

* ولكنه اصبح مذهبا عن العالم في النظريات الفلسفية للتصوف .

** التعبير الصوفي عن ذلك هو الصوفية اطفال في حجر الحق .

(٥٠) B. Russel: Mysticism and Logic P. 8.

الالم فكيف العرس ، انوح وأخشى أن يسمع لنواحي فيخفف عني هذه الشدة كربا ، التي عاشق قهره ولطفه فاعجب **لعاشق الضدين** ،والله لئن جاوزت هذا الشوك الى البستان لاوحن نواح البلبل فاعجب لبلبل يفتح فاه ليأكل الشوك والورد ! اى بلبل هذا ؟ ويقول ايضا: ليس عجبا أن تفر الشاة من الذئب ، العجب ان يكون لها منه حبيب ، ان **الحياة من اصطلاح الاضداد .**

واما المذهب فقول الرومي ايضا : ان مايبدو تناقضا انما هو انسجام غير مفهوم . . كيف يضحك المرج فى الربيع اذا لم يبك الشتاء ، وكيف ينال الطفل اللبن بغير بكاء ، كذلك يلقى رجل الطريق الخير والشر راضيا موقنا بان الالم يكمل ويرقى حتى يبلغ غايته .

وفى المذهب ايضا يدعو شيخ من الصوفية محيى الدين بن عربي ربه قائلا : اللهم يا من ليس **حجابه الا النور** ولا خفاؤه الا شدة الظهور ،أسالك بك فى مرتبة اطلاقك عن كل تقييد .

والتصوف نسق قائم على التناقض ،فالصوفية من جهة يدينون بالجبر ولكنهم من جهة اخرى أهل مجاهدات ومكابدات ، يكاد الجبر باسم التوكل يكون مرادفا لمعنى التصوف عندهم فالتصوف لدى ممشاد الدينوري اسقاط الاختيار مع صحبتك للخلق ، كذلك يتخذ التوحيد فى مفهوم معنى الجبر اذ التوحيد ليس مجرد اسقاط كثرة الارباب وانما اسقاط كثرة الاسباب ذلك ان الوسائط والاسباب مسخرات بامره ،ولا يجتاز الصوفى مقام التوكل حتى يسقط ارادته ويتجرد من التدبير راضيا باحكام المقادير .

ولكن من ناحية اخرى جاهد الصوفية النفس حق الجهاد ، فمن ظن الله يفتح له شيء من هذه الطريقة او يكشف له عن شيء منها بغير لزوم المجاهدة فهو فى غلط ، وهداية الله ثمرة المجاهدة : والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلنا(العنكبوت : ٦٩) ، ويعنى الصوفية بالاجتهاد مجاهدة الجسم والنفس معا ، اذ لابد من اخماد الصفات البشرية ومفارقة الطبيعة الشهوية ، وقد انبثق عن هذا الشق المتناقض بين التوكل والمجاهدة ولزوم الجانبين معا ان اعتبر بعض الصوفية ان الوصول انما يتم باجتباء من الله قبل اجتهاد العبد بينما ذهب آخرون الى انهم بعد المجاهدات والمكابدات يكشف لهم جليل المعاني .

هكذا يتضح النسق الاصيل من التناقض فى التصوف ، الاجتباء والاجتهاد ، التوكل والجهاد قوم آمنوا بالجبر الى حد ان جعلوا انفسهم كريشة فى فلاة تذروها الرياح بين يدي المقادير ولكنهم مع ذلك اصحاب الجهاد الاكبر : جهاد النفس .

وقد ترتب على هذا النسق من التناقض ان اتخذت الالفاظ والمصطلحات معاني مخالفة لمعناها المألوف بل انهم يمجدون ما اصطلح الناس ان ينفروا منه وان يستهجنوه كالعبودية والفقر وخمول الذكر .

كذلك يعبر الصوفية عن نسق التناقض وانبثاق النقيض عن النقيض فى كثير من تعبيراتهم: العبودية شهود الربوبية ، من اراد الحرية فليصل العبودية ، حقيقة الحرية فى كمال العبودية ،فلكي تكون لله عبدا حقا يجب ان تكون عن النفس والاغيار حرا .

وكان لابد ان يتسق المنهج مع النسق ،ومن ثم انفردت كتب القوم بعرض مقاماتهم وأحوالهم مثنى مثنى وبينها تعارض : الفناءوالبقاء ــ الغيبةوالحضور ــ الصحو والسكر ــ المحو والاثبات ــ الستر والتجلي ــ الحرية والعبودية ــ الشريعةوالحقيقة ــ الرجاءوالخوف ــ القبضوالبسط ــ الهيبة والانس ــ الجمع والفرق ؛ لهذا المنهج العرض هو وحده الذي يتسق تماما مع طريق القوم ومذهبهم ومن الخطأ ان يغفل القارىء عنحقيقة التناقض في التصوف ويظن أن مقصدهم اسلوب من اساليب البلاغة او البيان ، بل فيضوء التناقض وحده يجب ان تفهم ادعيتهم وعباراتهم : اتوب اليك بك منك اليك ، يا من بهومنه واليه يعود كل شيء ، اعوذ بك منك .

ومن هــذا النسق من التناقض انبثقتجوانب كثيرة من ايجابيات التصوف وسلبياته ؛ اما الايجابيات فقـد تسنى للتصوف ان يحـلاشكالات عسيرة استعصت على الحضــارة الاسلامية فكرا وواقعا . واما السلبيات فقدلزمت عن دقة نسق التناقض دقة لم يلتزم بها كثير من الصوفية لهوت بهم الى مزالق خطيرةعقيدة وفكرا .

(١) ● : ايجابيات نسق التناقض :

أ ــ في مجال الفكر : التصوف مخرج لازمــةالفلسفة بعد « تهافت الفلاسفة » ــ للغزالي

حاول فلاسفة الاسلام قبل الغزالي ــ كالفارابي (ت ٣٣٩ هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) التوفيق بين الدين والفلسفة فالدين في رأيهم يسعى الى الحق عن طريق الوحي والفلسفة تسعى الى الحق عن طريق العقل ، والحق لايعارض الحق ، ولكنهم كانوا الى جانب الفلسفة اميل ، وكانت الفلسفة في تصورهم التزاما بآراءافلاطون وارسطو فهما على حد تعبير الفارابي مبدعا الفلسفة ومنشئا اصولها ومتمما فروعهاويعول عليهما في قليلها وكثيرها ويرجع اليهما في يسيرها وخطيرها وقد ادى بهم هذا الالتزام معترجيح جانب الفلسفة على الدين في مواضــع الخلاف الى آراء خطيرة تمس العقيـدة ، الامرالذي ادى بالغزالي أن يكفرهم في ثلاث مسائل :

- ● قولهم بقدم العالم .
- ● قولهم بعلم الله بالكليات دون الجزئيات
- ● قولهم بحشر الارواح دون الاجساد

ولم يكن الغزالي في تكفيره اياهم بدافع عنمذهب كلامي معين ، وانما نصب نفســه مدافعا عن العقيدة الاسلامية بعامه مستعينــا بفرقالمتكلمين جميعا لان خلافه معهم في التفاصيــل ولكنه مع الفلاسفة في الاصول ، وعند الشدائدتذهب الاحقاد ، كذلك لـم يتعرض الغزالــي للفلاسفة الا بعد دراسة عميقة للفلسفة وقـدهاجم الفلسفة بسلاح الفلسفة لا بسلاح الدين وذلك اجدى وابعد اثرا ، خلاصة القول تعرضتالفلسفة لازمة طاحنة كادت تقضي عليها وتفضي الى انتهاء دورها في الفكر الاسلامي ، ولم يجدفي انتشالها دفاع ابن رشد عن الفلسفةاو انتقاده للغزالي ، ذلك ان الغزالي كان قد ابرز حـدةالتعارض بين الدين والفلسـفة على نحو لا يسمح باجتماعهما معا في الفكر الاسلامي ، ولـما كانالدين جوهر حضارة الاسلام وفكره وتراثه فان

« تهافت الفلاسفة » للغزالي انما يعني حتمية التضحية بالفلسفة ، وهنا برز دور التصوف بنسقه المتناقض ذلك النسق الذى لا يسمح فحسب بتعايش الضدين فى فكر واحد وانما بانبثاق احدهما من الآخر ، ولكن الامر كان يقتضي تعديلا جوهريا فى طبيعة الفلسفة : من الفلسفة البحثية الى الفلسفة « الشرقية » اوبالاحرى من النظر الفلسفي الاستدلالي الخاضع لمنطق الجدل الى الحكمة الشرقية القائمة على الكشف .

ويختلف الباحثون فى نقطة البدء فى تعديل مسار الفلسفة بعد تهافت الفلاسفة «للغزالي »، ولهم فى ذلك آراء ثلاثة :

● ان الحكمة المشرقية كانت قائمة وكامنة فى فلسفة فلاسفة الاسلام وخصوصا ابن سينا فى تصوفه وان ما كاله الغزالي للفلسفة انما ادى الى ترجيح الجانب الافلاطوني الافلوطيني على الجانب المشائي باعتبار الاول اكثر روحانيــة واقرب الى الدين ، ومن ثم كانت اشارة الاشراقيين الى افلاطون بوصفه اماما لهم ورئيسا لحكمتهم .

● ان الغزالي لم يسع الى القضاء على الفلسفة وانما هو الذى عدل مسارها ؛ وان فلسفته كانت منطلقا لما يسمى بالحكمة المشرقية ، وان خصومه من السلفية على حق حين اتهموه بانه غاص فى الفلسفة وعجز عن ان يخرج منها ، واذا كان هؤلاء الخصوم قد اخذوا عليه انه خلط بعض مسائل العقيدة بأصول يونانية فان الذين يعدونه من الاشراقيين انما يستندون فى ذلك الى الكتاب المنسوب اليه « مشكاة الانوار » وليس ذلك الكتاب الا عرضا استطراديا لمتطفات من تاسوعات افلوطين من جهة وتأويلا صوفيا لآية النور من جهة اخرى « الله نور السموات والارض » (النور ٣٥) (٥١) وان الغزالي قد سلم بنظرية الفيض الذى افلوطين .

● انه اذا تتبعنا مسار الفلسفة بعد الغزالي نجد مذهب الاشراق قد سادها ، والاشراق حكمة قائمة على الكشف * ، اذ بلغت حكمة الاشراق ذروتها فى المشرق على يد **السهروردى** (ت ٥٨٦هـ) اى بعد قرن واحد من اعلان الغزالي « تهافت الفلاسفة » ثم انساب الاشراق فى فلسفة **الابهرى** (ت ٦٦٣هـ) **ونصير الدين الطوسي** (ت ٦٧٢هـ) **والشهرزوري** (ت ٦٨٧هـ) حتى بهاء الدين العامل (ت ١٠٣٠هـ) وملا صدر الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) الى حد يمكن القول معه ان الفلسفة فى فارس والمشرق منذ بداية القرن السادس انما هي الحكمة المشرقية .

واظهر التيار الفلسفي فى المغرب انه لا جدوى من الدفاع عن الفلسفة الخالصة مهما حاول ابن رشد ان يخلصها من شوائب الفيض الذى اضاع هيبة الفلاسفة ، لان الامر لا يتعلق بتنقية فلسفة ارسطو مما ران عليها من الافلوطينيات وانما بقيام فلسفة على وفاق حقيقي مع الدين ، وتجلى ذلك فى فلسفة ابن باجه (ت ٥٣٣هـ) ثم فى قصة ابن طفيل الخالدة « حي بن يقظان » تلك القصة

(٥١) د . عبد الرحمن بدوى : الغزالي ومصادره اليونانية مقالة بمناسبة مهرجان الغزالي فى دمشق ١٩٦١ بمناسبة الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ص ٢٢٠ - ٢٣٢ .

* اى انها فلسفة قائمة على التصوف .

الفلسفية التى اراد ابن طفيل ان يبث فيها اسرار الحكمة الشرقية التى تنكشف فيها الحقائق كشفا وذوقا والتى افصح فيها عن امكان العقل الانسانى بدون تعلم او اكتساب ان يصل الى ادراك الحقائق الروحانية العليا على نحو يتضح فيه التوافق التام بين حقائق هذه الفلسفة وبين حقائق الاديان المنزلة .

خلاصة القول لقد انتشل التصوف الفلسفى وهدتها التى كادت تكون فيها نهايتها منذ « تهافت الفلاسفة » ولقد افصحت حكمة الاشراق على ان لا مجال للاستقطاب الحاد بين الفلسفة والدين ، وانما يمكن لاهل النظر من الفلاسفة ان يتوجوا بحثهم فى الحقائق الالهية العليا وموضوعات ما بعد الطبيعة بمنهج الكشف او الذوق المؤدى الى اليقين ، وبذلك فقط يمكن للفلسفة ان تتعايش مع الدين .

ـ فى مجال الواقع : (التقريب بين اهل السنة والشيعة) :

كان التصوف وما زال همزة وصل بين مختلف الفرق خصوصا بين اهل السنة والشيعة، ليس لان الصوفية من اهل الحلول الوسطى والملائم يدفعون بالمريدين عن المجادلات والمشاحنات ويميلون بهم الى عدم الانتصار للنفس ، ومن ثم فقد اصبح التصوف يجمع بين اهل السنة والشيعة ، فضلا عن اعتناق اهل السنة منهم لافكار شيعية معتدلة كافضلية علي ونسبتهم طريقتهم اليه ، يقول ابن خلدون انهم لما اسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه اصلا لطريقتهم ونحلتهم رفعوه الى علي رضي الله عنه (٥٢) ، بل ذهب كثير منهم سنة وشيعة ـ الى اعتناق القول بان النبي عليه السلام قد افضى بالعلم الروحي الى علي ، يقول ابن الفارض :

واوضح بالتأويل ما كان مشكلا   علي بعلم ناله بالوصية

اما عن افضلية علي فيقول فى ذلك السراج الطوسي (٥٣) ، لامير المؤمنين رضي الله عنه من بين جميع اصحاب رسول الله خصوصية بمعان جليلة واشارات لطيفة والفاظ مفردة ... وخصال شريفة تعلق وتخلق بها اهل الحقائق من الصوفية (٥٤) ، كذلك يصف ابن عربي عليا بانه ممن يعلمون من الله ما لا يعلمه غيره ، وانه مع فضل ابي بكر فان النبي عليه السلام لم يشرك معه فى مقام الاخوة الا عليا فقال : علي مني بمنزلة هارون من موسى (٥٥) ، كذلك والى الصوفية ائمة اهل البيت جميعا وعدوهم من مشايخهم بل منهم تلقى بعض الصوفية العلم الروحي ، فقد اخذ الجنيد شيخ الطائفة عن سرى السقطي واخذ هذا عن معروف الكرخي الذى اخذ بدوره من الامام الثامن للشيعة علي الرضا .

---

(٥٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٢٢ .

(٥٣) السراج الطوسى : اللمع ص ١٢٩ .

(٥٤) ابن عربى : الفتوحات المكية جـ ٢ ص ١١٥ .

(٥٥) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٢٢ .

ولا شك أن هناك التقاء في كثير من الافكاربين التشيع والتصوف ، اذ الدين لدى الفريقين طاعة رجل، فالمرجع في احكام الدين لدى الشيعةهو الامام كما ان من لم يكن له شيخ على حد تعبير البسطامي فشيخه الشيطان ، ومصدرالعلم لدني أو الهي لدى الفريقين ، وقد اثبت الشيعة العصمة لائمتهم كما اثبت الصوفيةالحفظ لشيوخهم ، ثم استقى الصوفية عن الشيعة فكرة الباطنية واركانها من الغوث والقطبوالاوتاد والابدال والنجباء ، وفي ذلك يشير ابن خلدون الى ان الصوفية المتاخرين قد خالطوالاسماعيلية واشرب كل واحد من الفريقينمذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم .

واذا كانت كل هذه معتقدات وتصورات قد تسربت ، الى اهل السنة من الشيعة عن طريقالتصوف فان الايمان بازلية النور المحمدي ـ كنت نورا والم بين التراب والماء * ـ فضلا عن الاعتقاد بظهور المهدي المنتظر انما هي افكارذاعت وانتشرت بين اهل السنة وهي افكار شيعية وذلك بتاثير وتوسط من التصوف .

على ان كثيرا من العلماء ـ لاسيما من اهل السلف ـ قد يعدون ذلك من سلبيات التصوف اذ مكن من تسرب افكار شيعية ـ هي في نظرهم من البدع ـ الى النساك والعامة من اهل السنة، وذلك مما يعد من اثر التشيع في التصوف ،ولكن الدور الايجابي البناء للتصوف في هذا الصدد انما لزم من اثر التصوف في التشيع ،اذ تمكن من تخفيف غلواء عداوة الشيعة لائمة اهل السنة ، فلطالما اخذ على الشيعة انهم اكثر فرق المسلمين طعنا في كبار الصحابة ، وماذا كان يمكن ان يكون اكثر اثارة لاهل السنة من سب الشيخين والتجريح لصحابة لم يشهدوا خلافة علي حتى يعارضوه كابي عبيدة الجراح وخالد بن الوليد ، فضلا عن الطعن لا فيمن حاربه فحسب كالزبير وطلحة وعائشة بل وفيمن اعتزله كسعدبن ابي وقاص واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر ، وكيف لا ينقم اهل السنة على الشيعة وقدنسبوا الى الامام الباقر ان كل علم ديني من تفسير او حديث او فقه يؤخذ عن غير الامام ـ بالمدلول الشيعي ـ فهو باطل ، وان الله معذب كل رعية في الاسلام لا تدين بموالاة امامهم ، هكذا استعلتنار العداوة والبغضاء بين اهل السنة والشيعة وقد القى متكلمو الشيعة ابتداء من هشام بنالحكم (ت١٥٠هـ) وانتهاء **بباقر المجلسي** (ت١١١١هـ)وقودا فزادت نار العداوة والبغضاءاضطراما الى انتقدم التصوفمؤديا دوره المشهود ، ولا ترجع مقدرة الصوفية على التوفيق لمحاربتهم شرور النفس بما في ذلك الغضب والاحن واثارة الاحقاد فحسب وانما لما في طبيعة التصوف منتناقض ، انه اذا امكن اجتماع النقيضين او بالاحرى انبثاق النقيض عن النقيض وكان ذلكشقا فكيف لا يمكن الجمع بينطائفتين من المسلمين ما دام ذلك واقعا ممكنا .

---

* لاحظ العبارة التي اضيفت الى الاذان وبين صلوات القيام في رمضان : يا اول خلق الله .

وكتابه بحار الانوار في ٢٥ جزءا وهو من اهم كتب التشيع الاثنى عشري ومن اسواها واكثرها ابتذالا .

لقد تسامى كمال الدين هيثم البحراني (ت٦٧٩هـ) وهو من افضل علماء الشيعة بفضل تصوفه ـ بكثير من معتقدات الشيعة الاثني‌عشرية ، فاستحال مفهوم التبرى الشيعي (أى البراءة من اعداء علي والائمة) الى معنى‌صوفي بحت هو براءة الانسان من حوله وقوته وعدم الالتفات الى النفس بعين الرضا والتزكية ،كذلك اعتبر السب امرا مبتذلا يجب ان يتخلى منه الشيعي لان ذلك كان فى زمن اقتضت فيه‌ظروف السياسة ذلك ، واباح اخذ العلم عن ائمة اهل السنة ومنهم الغزالي مع خصومته‌للشيعة (٥٦) .

وهكذا تمكن‌التصوف من ان يبدل‌تصورات‌الشيعة من اخلاق مغلقة لا تنضج الا بروح التعصب‌والجمود الى اخلاق مفتوحة‌تتشيع‌منها‌التسامح والصفاء ، وما زال التشيع الآن‌يتأرجح بين تيارين متعارضين : تيار يتقارب بين اهل‌السنة بفضل علماء الشيعة المتصوفة ، وتيار منغلق يخشى على كيانه من التسامح والانفتاح‌تأثير علمائه المتعصبين .

(٢) ـ : سلبيات نسق التناقض :

التناقض نسق معترف به فى الفكر ولكنه‌بقدر ما هو نسق خصب عميق فانه غامض دقيق، يترتب عن تجاوز حدوده المرسومة آفـات‌وسلبيات ، ومن اهم هذه الحدود أن موضوعه مبحث الوجود ليس غير ، فليس من شأن مفكر ان‌يستخدمه فى غير مجاله او ميدانه ، ومن حدوده كذلك انه يعني انبثاق النقيض عن النقيض ولكنه‌لا يعني بأى حال استواء الطرفين فى الوجود أو امكان اجتماع النقيضين فى آن واحد من طرف‌واحد . ومن ثم فان نسق التناقض الوجودى لا يتعارض بحال مع قانون عدم التناقض المنطقي .

ولكن بعض كبار الصوفية قد تردوا فى خطأ‌منهجي حين تجاوزوا بالتناقض مبحث الوجود الى غيره ، لا سيما مبحث القيم سواء الدين اوالاخلاق .

أ ـ فى ان القول باستواء الاديان منهجي وخطيئة‌دينية :

لقد نسب الى الحلاج دفاع عن ابليس سواءلان معصيته كانت امرا مقدرا ازلا او لان السجود لا يكون لغير الله ٭ ، ويتضح تجاوزه بنسق‌التناقض الى غير مجاله فى هذا الصدد حين قال :

جحـودى فيـك تقـديس   وعقلـي فيـك تهـويس

هل يمكن أن ينبثق التقديس من الجحود انهما متعارضان ولكنهما لا يتعلقان الا بمبحث القيم ، ومن الخصائص الاولية لعالم القيم‌فى‌جميع‌مجالاته وعلومه كالحق والخير والجمال ـ او

(٥٦) د . كامل الشيبي : الفكر الشيعي والنزعات‌الصوفية ص ١٠٦ ـ ١٢٧ ـ وراجع غيره من متصوفة‌الشيعة

٭ فى الاخلاق المغلقة والاخلاق المفتوحة ـ المجتمع‌المغلق والمجتمع المفتوح ـ الدين المغلق والدين المفتوح راجع كتاب برجسون منبعا الاخلاق والدين .

٭٭ كان الحلاج فى دفاعه هذا ملكيا اكثر من الملك‌الا لم يحتج ابليس على الله بهذا القول ـ ان السجود لا يكون لغير الله ـ بل لانه خلق من نار وادم من طين ،والله امر بسجود تكريم لا سجود عبادة ، ولكن الحلاج جعل من نفسه محاميا عن ابليس .

المنطق والاخلاق والدين والسياسة والجمال ضرورة وجود استقطاب بين طرفين لا يلتقيان ولا يستويان ولا ينبثق احدهما من الآخر : (حق ـ باطل) (صحة ـ خطأ) (صدق ـ كذب) (خير ـ شر) (فضيلة ـ رذيلة) (طاعة ـ معصية) (ايمان ـ كفر) (صلاح ـ فساد) (اخلاص ـ خيانة) (جميل ـ قبيح) (علم ـ جهل) ، ومن لم كان انكاره سبحانه لتوهم استواء طرفي القيمة : « قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (الزمر : ٩) « افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون » (السجدة : ١٨) ، « قل لا يستوي الخبيث والطيب ... » المائدة : ١٠٠) ، « وما يستوي الاعمى والبصير ... » (فاطر : ١٩) واخيرا « لا يستوي أصحاب النار واصحاب الجنة .. » (الحشر : ٢٠)

الضدان المتعارضان في مبحث القيم لايستويان ولا ينبثق احدهما عن الاخر بأي حال انبثاق النار من الشجر الاخضر * او خروج الحياة من الموت وذلك ما لم يدركه الحلاج .

كذلك اخطأ ابن عربي حين تصور وحدة الاديان او امكان ان يجمع القلب مختلف المعتقدات .

عقد الخلائق في الاله عقائدا وانا اعتقدت جميع ما عقدوه

وقوله :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لاوثان وكعبة طائف والواح توراة ومصحف قرآن

ومن الخطأ تصور ان القول بمالية الاديان او استغراق المذاهب والمعتقدات جميعا في مذهب واحد لازم عن التسامح في التصوف ، لانه من الناحية العقلية : في الايمان باستواء الحق والباطل نصرة للباطل على الحق فلا حياد بين الخير والشر ، ومن الناحية الواقعية كانت هذه في شتى عصور التاريخ دعوى حركات سرية واحزاب اقلية تسعى الى اغراض سياسية ابتداء من فرق الباطنية او الاسماعيلية واتهام بالماسونية ، ولا يؤمن بها الا مضلل او مغرور .

ب ـ في ان القول باستواء الخير والشر بدعوى الامر التكويني خلط وليس بين مبحث الوجود ومبحث القيم :

سوى ابن عربي بين صفات الجمال وصفات الجلال وكلاهما أسماء حسنى لله وصفات تنسب اليه ، ومن ثم ففي زعمه ليس البر والاحسان باسمى من سفك الدماء والفساد في الارض ، فالاول مظاهر لصفات الجمال والثانية مظاهر لصفات الجلال ، والمعصية من العبد كمال او هي جلال لانها مظهر لاسم المنتقم الجبار .

---

* من الشجر الاخضر نارا « يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي » فالشجر والنار والحياة والموت موجودات او موضوعات متعلقة بالوجود .

وفى تسوية ابن عربى بين الخير والشر أوبين الايمان والشرك ميز ابن عربى بين ما يسميه الأمر التكوينى وبين الامر التكليفى ، والأمر التكوينى هو القانون الذى قدر على الموجودات ازلا أن تكون بما هى عليه والمتعلقة بعلم الله الأزلى،ومن ثم فافعال جميع العباد من مؤمنين ومشركين متفقة مع الأمر التكوينى ومن ثم فلا فرق بين الطاعة والمعصية أو الخير والشر ولا تسمى كذلك الا بطريق العرض .

واذ أسقط الاختلاف بين الخير والشر فقد أسقط مبرر الثواب والعقاب ، فلا عذاب ولا عقاب فى الآخرة وانما مآل الخلق الى النعيم المقيم،والفرق بين المآلين انما هو تفاوت التحقق مع الوحدة الذاتية مع الحق ؛ والرد على ذلك ان نظرية وحدة الوجود انما هى نظرية تتعلق بمبحث الوجود فتقيم الوحدة وتلغي الكثرة بين الموجودات الواجب منها والممكن ، فما الكثرة الا وهم وعرض فى رأيه .

من حق ابن عربي أن يفسر الوجود كما شاء فى ضوء مشكلة الكثرة والوحدة وهي مشكلة تتعلق بمبحث الوجود ، ولا اعتبار لها فى عالم القيم القائم على الثنائية المطلقة بين حدين لا سبيل الى التوحيد او الاستواء بينهما .

لقد كان خطأ المذاهب وما زال فى أن يتجاوز التفسير حدوده الى غير مجاله ، اخذ على رجال الكنيسة انهم اخضعوا جميع مظاهر الفكر للدين فتجاوز الدين حدوده المرسومة له ، ثم اخذ على اصحاب النزعة العلمية انهم ارتكبوا نفس الخطأ الذي اخذوه على رجال الكنيسة اذ ارادوا أن يخضعوا جميع مظاهر الفكر لقيمة العلم بما فى ذلك الدين فاقاموا اديانا ممسوخة زائفة تحت دعوى الدين الطبيعي حينا ودين الانسانية حينا آخر ،كذلك شطح الخيال بكبار الصوفية فتجاوزوا بنسق التناقض مبحث الوجود من جهة وفى قيم الدين والاخلاق فى ضوء نظرية لا تتعلق الا بمبحث الوجود من جهة اخرى ، بينما لا شأن لنظرية وحدة الوجود بالمعتقدات ولا بالاخلاق .

•••

خاتمة :

اذا لم يكن التصوف اسلاميا بحتا فانه لايصح اطلاقا القول واعتباره برمته بدعة مستحدثة، كما ادانه مذهب السلفيين ، انه بلا شك حصيلة فكر مسلمين لا يشك فى اخلاصهم للدين ، وليس التصوف اسلاميا بحتا ، ليس فحسب لما ينطوي عليه من نظريات فلسفية يمكن ان ترد الى اصول اجنبية يونانية وغير يونانية ، وانما لان الرسول عليه السلام لم يكن صوفيا ـ بالمدلول الذى اوردناه فى هذه المقالة من التصوف ـ كما لم يكن عليه السلام شاعرا ، والتصوف والشعر صنوان

يسقيان بماء واحد ﷺ : انه منهل العاطفة التي تأبى العقل ، لقد حرم الله سبحانه عليه الشعر « **وما علمناه الشعر وما ينبغي له** » (يس : ٦٩) لانه اراد له وللرسل جميعا ان يحتفظوا بعقولهم في دعواتهم لا ان يفقدوها في دعاوى وشطحات .

ماذا نقول وقد زل صوفية كبار ، وبزلة الصوفية يفتتن خلق كثير : هذا الغزالي حجة الاسلام يقول في باب التوكل ، ان الناس يرزقون بذل السؤال او بالنصب ، اما الصوفية فيأتيهم رزقهم بعز ان يسخر الله من يوصلون لهم رزقهم بغير انتظار ثم يورد هذين البيتين :

جرى قلم القضاء بما يكون ... فسيان التحرك والسكون

جنون منك ان تسعى لرزق ... ويرزق في غشاوته الجنين (٥٧)

كأنه وهو حجة الاسلام قد اذهله التصوف واسكره فأنساه قول الله تعالى : « فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقها » (الملك : ١٥) ، فعلق ـ عز وجل ـ الرزق على السعي في الارض لا على استواء التحرك والسكون .

وهذا جلال الدين الرومي يبعد الناس عن العلم الكسبي لانه يحول دون العلم اللدني :

لما كنت قد فزت بمطلوبك ايها الملح ... صار طلب العلم الان امر قبيح

حيث انك قد بلغت سطوح السماء فبحثك عن السلم امر غير مقبول

مرة اخرى مرحى في الرومي آفة التصوف فاذهلته وانسته قوله تعالى : « **قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون** » (الزمر : ٩) « انما يخشى الله من عباده العلماء » (فاطر : ٢٨) ، بل كان اول تنزيل من الله على نبيه واول امر الهي : « اقرأ باسم ربك » مع ان الرسول قد بلغ متان السماء .

وهذا ابن عطاء الله يطالب المريد في اول المقامات ان يتوب من التدبير لانه شرك بالربوبية ، ويميز بين العبد المتجرد والعبد المتسبب فيجعل الاول في منزلة اسمى من الثاني : لن يجعل الله من تفرغ لعبادته وشغل اوقاته به كالداخل في الاسباب ، ولو كان فيها متقنا ، فالمتجرد افضل وما هو فيه اعلى واكمل (٥٨) ** .

---

(٥٧) الغزالي : احياء علوم الدين ـ الجزء الرابع ـ باب التوكل ص ٢٢٥ .

● استدراك : مماثلة التصوف بالشعر ليست مطلقة ، منطق التصوف ديني اما الشعر فلا يتعلق بالدين اثباتا او نفيا ولذا يقال تصوف اسلامي وشعر عربي ، اغلب موضوعات الشعر العربي المدح والرثاء والهجاء والفخر ، والمدح تزلف ونفاق والرثاء نواح وعويل كعويل النساء والهجاء سب وقذف والفخر غرور وخيلاء ، من اجل ذلك ذم القرآن اغلب الشعراء « يتبعهم الغاوون ـ ... ـ يقولون ما لا يفعلون ـ وما علمناه الشعر وما ينبغي له » على ان الله الشعر ليست في موضوعاته وانما لانه بدوره يستند الى العاطفة المجردة من العقل ، ومن ثم حرم الله على الانبياء ان يكونوا شعراء ، ويبدو ان ذلك يجب ان يطرد في كل اصحاب الدعوات وواضعي الايديولوجيات ومن يأتم بافكارهم الناس . ومن ناحية اخرى التقى التصوف بالشعر في الشعر الصوفي ، سما التصوف بالشعر من جهة موضوعه ولكن مكن الشعر للتصوف ان يكون اشد تخديرا واقرب تغريرا .

(٥٨) ابن عطاء الله السكندري : التنوير في اسقاط التدبير ص ٢٦ ـ ٢٨ .

** التزمنا في نقد كبار مفكري الاسلام بالقول المأثور عن الامام علي : اعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال اعرف الحق تعرف اهله ، فكل يؤخذ من كلامه ويترك الا رسول الله فيما بلغ عن ربه .

لم يرد الله لرسله ان يتصوفوا لانه لم يردلهم مثل هذه الزلات ، على ان ذلك لا يعنى ان نقول فى الصوفية ما قاله افلاطون فى الشعراء :ان نكللهم باكاليل الغار ثم ان نشيعهم خارج المدينة مصحوبين باللعنات ، لان للتصوف دوراايجابيا هاما فى الدين يتعذر ان يكون منه غنى او له فيه بديل ، ولان آفة التصوف مع خطورتهاليست عسيرة على التحصن ضدها ، مع الاعتراف بالالتزام بالشريعة كـ « مصل » للوقاية من آفةالتصوف فانه وحده لا يكفى ، لان الصوفية لا يعترفون انهم يشطحون ولا يرون انهم بذلكقد نقضوا احكام الشريعة ، ولن يعدموا التاويل والتماس المعاذير فى اشد الشطحات نكرا ، وانمالا بد من لجام العقل ، هبة الله للبشر ـ حتى لا يصيح صوفي حين تماء شاة او يصيح يغاء وهو فى وجده قائلا : لبيك (او حى) .

وليس ذلك العقل الذى قدمه متفلسفةالصوفية ، انهم قد وضعوا العربة امام الحصان ، اذ تصوفوا حيث كان ينبغى ان يتفلسفواوتفلسفوا حيث كان ينبغى ان يتصوفوا ، فليس بالذوق ولا بالتصوف يفسر الوجود والكون ،وليس باستلهام افلاطون وافلوطين وغيرهما من الفلاسفة يتم الوصول الى الله ، لقد خلطواالعقيدة بالفلسفة حتى افتتن الناس فظنوا ان نظرية فلسفية بحتة كوحدة الوجود يمكن أنتكون موضوعاللاعتقاد وانتكون بديلا عن التوحيد.

وانما العقل الذى وصفه الحارث المحاسبي ـ من كبار الصوفية ـ بانه غريزة اقام الله به الحجة على البالغين اذ خاطبهم من جهة عقولهم بانه النور فى القلب ، كالنور فى العين ، انه صفوة الروح وخلاصتها وخلاصة كل شيء به ولذلكسمي العقل لبا « انما يتذكر أولو الالباب » .. ولا بد ان يعتاد العبد النظر والتفكر والتذكر ليكثر اعتباره ويزيد فى علمه ، فمن قل تفكيره قل اعتباره ومن قل اعتباره قل علمه ومن نقصه ولم يجد طعم البر ولا برد اليقين ولا روح الحكمة .. وما اقرب من اضرب من النظر فى حياتهمن حياة البهائم التى لا تعرف الا ما باشرته بجوارحها (٥٩) . ذلك العقل الذي وصفه الغزالي فى كتابه الاحياء بانه منبع العلم ومطلعه ، ووسيلة السعادة فى الدنيا والآخرة ، ثم أورد حديثرسول الله:يا ايها الناس اعقلوا عن ربكم وتواصوا بالعقل تعرفوا ما امرتم به وما نهيتم عنه واعلمواانه ينجدكم عند ربكم (٦٠) .

وخلاصة القول فى التصوف انه كالطعامالشهى او الفاكهة اللذيذة ، ولكن آفتها انها سريعة العطب ، لذة التصوف لا تحـول دونعطبه ، وعطبه لا يعني تحريمه ، وانما يجب ان يغلف بالشرع كما تغلف الفاكهة صيانة لها ،ولكن التغليف لايحول دون عطب من الداخل ومن ثم استحدث الانسان التبريد ، وتبريد التصوفتبريدا يحول دون سخونة هذيان المحمومين من اصحاب الشطحات والاحوال انما يكـونبالعقل ، « اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب » .

والله ولى التوفيق .

(٥٩) الحارث بن اسد المحاسبي : المسائل فى اعمالالقلوب والجوارح ورسالة فى العقل ص ٢٣٦ ـ ٢٥٩ .

(٦٠) الغزالي : احياء علوم الدين جـ ١ ص ٧٢ .

عبدالعزيز محمد الزكي

الفكر الهندى
من الهندوكية إلى الإسلام

* الفكر الهندى قبل مجىء الاسلام ..
* الفكر الهندى بعد انتشار الاسلام ..
* دعوة الفكر الهندى للوحدة الدينية ..
* دعوة الفكر الهندى للوحدة الاجتماعية ..

مر الفكر الاسلامى بتجربة فريدة فى الهند تستحق الدراسة والبحث ، اذ خاض فيها صراعا متواصلا مع الفكر الهندوكى حتى استطاع أن يدعم وجوده فى العقلية الهندية ، يعينها من ناحية على التخلص من الاتجاهات الوثنية ، ويمكنها من ناحية اخرى على تصفية فكرتها من التوحيد من كثير من الشوائب الأسطورية . ولما عجز الفكر الهندوكى عن اذابة الاسلام فى الهندوكية كوسيلة للمحافظة على التراث الهندوكى واستيعاب الاسلام فى ثناياه ظهرت دعوة الوحدة الدينية لتصهر الهندوكية فى الاسلام ، وتصهر الاسلام فى الهندوكية ، فكانت محاولات التوفيق بين الديانتين . الا أن هذه المحاولات أدت الى نشأة ديانات جديدة نشرت مزيدا من البلبلة الفكرية ، وافقدت الأمل فى تحقيق وحدة الدولة على أساس من التجانس الدينى . واخيرا ظهرت بوادر دعوة ترى أن وحدة الدولة لا يمكن أن تقوم الا على أساس من وحدة اجتماعية ، تحقق التجانس بين شتى المجتمعات الهندية ...

•••

اولا : الفكر الهندى قبيل مجىء الاسلام

لم يكد الفكر الهندى ـ فى أواخر القرن السادس الميلادى وأوائل القرن السابع الميلادى ـ يخلص من الصراع بين الفكر الفيدى والفكر الحر الى تكوين فكر هندوكى حاول أن يحتوى مختلف النزعات الآرية والدرافيدية والبوذية والجاينية (١) حتى تشعب فى ثلاثة اتجاهات رئيسية كونت كثيرا من العقائد والمذاهب والنظريات :

(أ) الفكر البرهمى

(ب) الفكر الفشنوى

(جـ) الفكر الشيفى

وذلك علاوة على الفكر البوذى الذى لم يجد بدا من أن يستوعب بعض تعاليم ، وينتهج أساليب الجدل العقلى حتى يستطيع أن يحافظ على أصوله ، ويجد أرضية قوية فى العقلية الهندية ...

ولقد انبعثت الاتجاهات الهندوكية الثلاثة أساسا من عقيدة الثالوث الالهى التى تضم فى وحدة ثلاثية : ـ

براهما Brahma .. كبير الآلهة .. والاله الخالق ، وفشنو Vishnu .. الاله الحافظ الكون ، وشيفا Shiva الاله المدمر للشيء .

وكل ما نعرفه من هذه الاتجاهات مستمد أصلا من أسفار البورانا Purana **التى ليست الا مجموعة من الحكايات** والأقاصيص الغيبية التى تروى الفكر الفولكلورى **الهندى خلال القرون الوسطى على لسان الزهاد** والحكماء .

(أ) الفكر البرهمى :

فى هذه الفترة أخذ أثر الفكر البرهمى يضعف تدريجيا بضعف نفوذ **براهما** كبير الآلهة الذى تصوره كتب البورانا على أنه أحمر اللون ، خرجت من جسمه الجميلة **سارا سفاتى** Sarasvati وهى غادة بيضاء اللون ، ترتدى ملابس بيضاء ، تجلس على زهرة اللوتس وهى تسبح فى المياه تعزف على آلة موسيقية . فانبهر براهما بجمالها ، وسحرته أنغامها الموسيقية ، حتى لم يستطع أن يحيد بصره عنها ، واستولى الخجل على ساراسفاتى ، وحاولت أن تتخلص من نظراته المدلهة فاندفعت يمنة ، الا أنه سرعان ما ظهرت لبراهما رأس ثانية جهة اليمين أخذت تحملق من جديد فى ساراسفاتى .. فتحركت فى الحال صوب اليسار ، فبرزت رأس ثالثة على اليسار حتى لا يحرم براهما من متعة رؤية ساراسفاتى لحظة واحدة ، ولما حاولت الاختفاء خلفه أطلق رأس رابعة خلفية تحملق بهيام وشوق فى ساراسفاتى حتى اضطرت الى أن تصعد فوقه،

(انظر مقالنا عن : « نشأة الفكر الهندى وتطوره فى العصور القديمة » مجلة عالم الفكر ، المجلد الاول ، العدد الثالث ، ١٩٧٠ .

ولكن ذلك لم يمنع من ظهور رأس خامسة تتجه ببصرها الى اعلا وتطيل النظر فى ساراسفاتى التى استسلمت فى النهاية لطلب براهما حين ناشدها ان تقبل ان تكون رفيقته . وانجبت له من الابناء الكثيرين كان بينهم آلهة اخيار وشياطين اشرار . ولا تعتبر ساراسفاتى ام الآلهة فقط ، انما قدست كذلك على انها ربة السحر والجمال والفتنة الخلاقة ، التى تلهم الفنان بما يتوصل اليه من انغام وشعر ، وتوحى للحكيم بما يستشفه من حكمة . .

الا أن الصورة الفولكلورية لبراهما وساراسفاتى لم تظل هى السائدة على العقلية الهندية ، اذ سرعان ما ظهرت آلهة تنافس براهما ودخل معه كل من **فشنو وشيفا** فى صراع على السيادة . وبينما النزاع بينهم على أشده تذكر لنا البورانا انه لفت انظار الآلهة الثلاثة انبثاق عمود من النور المشتعل من المياه له بريق مئات الشموس . ولمعرفة كنه هذا النور اتخذ براهما شكل البجعة وصعد الى عنان السماء محاولا الوصول دون جدوى الى قمة ذلك الضوء . بينما اتخذ فشنو شكل خنزير ضخم هبط الى اعماق المياه ، محاولا الوصول دون جدوى الى قرار هذا الضوء . وبعد الاف السنين من صعود براهما وهبوط فشنو اعترف كل منهما بعجزه عن كشف كنه الصاعد الى عنان السماء من اعماق المياه ، وعندئذ ظهر لهما شيفا واخبرهما بان عمود النور ما هو الا « الجوهر الالهى » الذى لا يستطيع احد من الآلهة ان يدركه بمفرده . وبذلك نتج عن اجتماع براهما وفشنو وشيفا فى ثالوث الهى موحد قوة كبرى تعرف كل شىء ، وتقدر على كل شىء ، ولم يعد براهما كبير الآلهة بل مجرد اله فى ثالوث يتساوى فيه مع فشنو وشيفا . . ولما حاول براهما ان يتعاظم على شيفا برأسه العليا نظر اليها غاضبا بعينه الوسطى الثالثة وحرقها . ويشهد ذلك على ضعف نفوذ براهما امام زيادة نفوذ فشنو وشيفا (٢) .

ومع ذلك فقد استمر نفوذ براهما قويا وفعالا خاصة على المذاهب الهندوكية الستة التقليدية . . اذ ظلت تعتبر براهما الاله الخالق ، بل ان دخول الاسلام فى الهند لم يضعف كثيرا من قوة تأثير هذه المذاهب على العقلية الهندوكية :

١ — ان مذهب **اوتارا ميمنسا** Uttara Mimansa ظل مخلصا لبراهما على الدوام ، يصوره على انه مطلق متحرر من دائرة الولادات والموت ، يتوصل اليه عن طريق المعرفة الحدسية التى تتم عند اتحاد الروح ببراهما . .

الا ان بقية المذاهب الهندية تستمد هندوكيتها من ايمانها باسفار الفيدا . . وان كانت فلسفاتها تجمع بين الاتجاهات الفيدية والبوذية والجانية ، مما يبين تبادل التأثير بين مختلف العقائد الهندية على مر العصور . .

٢ — ان مذهب **سامخيا** Samkhya الذى اسسه **كابيلا** Kapila يدعو الى ان الوجود مكون من مبدأين اساسيين : الروح : بوروشا Purusa والمادة : براكرتى Prakrti وان الارواح لا نهائية العدد خالدة غير متغيرة كلها وعى خالص . . بينما المادة خالدة ايضا ، متجانسة الجوهر ، يتألف

---

(٢) Oroon Ghosh : The Dace of Shiva and other Tales from India, New American Library, New York, 1965.

منها مختلف الظاهرات الطبيعية وشتى الكائنات حسب تناسق عناصرها الاساسية الثلاثة ، من توازن وتماسك من ناحية وحركة ونشاط من ناحية ثانية ، ثم من سكون وخمود من الناحية الثالثة ، ولكن الروح هي التي تزود الحياة بالشعور والوعي وتمكن المادة من ان تعرف ذاتها .. الا ان هذه المعرفة لا تتم الا اذا تحررت الروح من المادة بعد أن تدرك تمايزها عن المادة ..

٣ — ولا يختلف المذهب اليوجي ، الذي أسسه **باتانجالي** Patanjali عن مذهب سامخيا من حيث ثنائية الروح والمادة .. الا انه لا يقف عند حد ادراك التمييز بين الروح والمادة ، وانما يهتم كذلك بأساليب السلوك التي تساعد القوة الواعية على ادراك هذا التمييز ..

٤ — بينما يعد مذهب **فياسيشيكا** Vissehika الذي انشأه **كانادا** Kanada مذهبا واقعيا .. اذ يرى أن عالم الطبيعة يتكون أساسا من ذوات دقيقة غير مرئية لا نهائية العدد، خالدة تنتشر فيها أرواح لا نهائية العدد ، خالدة حبيسة في المادة بقوة خفية غير مرئية .. تقاسي فيها الآلام ولا راحة لها الا بالتحرر من سجن المادة عن طريق المعرفة ، سواء كانت المعرفة الفيدية او المعرفة الاستدلالية ..

٥ — ويكاد لا يكون هناك خلاف يذكر في مذهب **نيايا** Nyaya الذي وضعه جوتاما Gotama عن مذهب فياسيشيكا ، فهما يعتنقان نفس النظرية الذرية وثنائية الوجود من مادة وروح ، وتعدد العناصر المادية ..

٦ — في حين ان مذهب بورفا ميمانسا Purva Mimansa الذي وضع دستوره **جايميني** Jaimini يقف عند حدود أسفار الفيدا ، ويرى ان كلماتها لم تصدر عن اله او انسان، انما انبعثت من ذاتها وانها وجدت منذ الازل وباقية الى الابد ، وان حقيقتها مطلقة ، ولذلك يتحتم معرفتها والامتثال لأوامرها ونواهيها واداء طقوسها وشعائرها ... (٢)

وبذلك فان جميع المذاهب الهندوكية تكاد لا تعطي « الحقيقة الالهية » أهمية خاصة ، وترى ان طريق الخلاص يكون اما بالتأمل والمعرفة ، او بالمجاهدات ، او باداء الشعائر والقرابين الفيدية ، فيما عدا مذهب أوتارا ميمانسا الذي يؤكد ان الكمال لا يتم الا عند اتحاد الروح ببراهما ، ولذلك يعتبر هذا المذهب الاساس الاول لمذهب الفدانتا، ويقصد بكلمة Vedanta نهاية الفيدا ونهاية الفكر الخاضع خضوعا تاما للتعاليم الفيدية . ولا يذهب بعيدا اذا ما زعم احد ان مذهب اوتارا ميمانسا قد وضع الفكر الهندوكي على مشارف وحدة الوجود المطلقة عندما اطلع على فكرة التوحيد الاسلامية .

(ب) الفكر القشنوى :

ولكن الفكر القشنوى كان من بين العوامل التي عاقت توضيح فكرة وحدة الوجود في العقلية الهندية بما اشاعه من أساطير وعقائد ، تختلط فيها فكرة الاله الواحد بالتعدد ، مما أحاط فكرة الالوهية والوحدة بالغموض والابهام . بيد ان العقائد القشنوية اكتسبت شعبية عريضة بين

---

(٢) انظر مقالنا عن : « نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة » مجلة عالم الفكر ...) ... ؟ ... ؟

الجماهير لانها تعتمد أكثر ما تعتمد على القصص الفولكلورى .. ان كتب البورانا خصوصا كتاب فشنو بورانا Vishnu Purana هي حوارطويل بين **مايتريا** Maitreya ومعلمه **باراشارا** Parasara وال **فياشا** Vyasa مؤسس مذهب اوتارا ميمانسا، ويصور فشنو على انه هو الروح المطلقة ، وانه خالد لا نهائي ، وكامل لايتغير ، وانه يضم كل شيء في الوجود في وحدة وانسجام وتناسق . ويعتبر فشنو كذلك المنظم للكون وحافظه من الشر .. ولذلك يتقمص صورا ارضية كلما احتاج الامر لانقاذ البشرية او الكون من اخطار دمار شامل او كوارث عامة . (٤)

ولقد اثار مايتريا في حواره مع استاذه باراشارا مشكلة كيفية صيرورة اللامحدود محدودا او تحول الخالد الى متغير . او تبدل الواحد الى متعدد .. الا ان سفر **بهاجافاتا بورانا** Bhagavata Purana حاول ان يحل هذا التناقض بان زعم بانه لم يكن هناك منذ البداية سوى فشنو .. وان جميع المخلوقات ليست في الحقيقة الا مجرد مظاهر ذاتية لفشنو .. فلايوجد شيء مستقل عن فشنو او خارج عنه .. وحتى عند زوال الكون وفناء المخلوقات فان هذا الزوال وذلك الفناء ليسا الا مجرد ذوبان الايقاع مع الزمن في وجود فشنو ولا يبقى سوى فشنو ... وما قبل فشنو ان يتجسد في صور الكائنات الارضية الا حبا في البشرية ورحمة بها وتعاطفا معها .. وما تقمص الصور البشرية والحيوانية الا بروح اللعب (**ليلا** Lila) الخيرة التي تلتزم بخدمة الانسانية .. وما اشبه روح اللعب (ليلا) هذه بالروح الرياضية التي تقبل الظهور في العالم المحدود المتغير لتدخل في صراع مع الشر بدوافع خيرة بغية القضاء عليه .. بل ما اشبه ليلا Lila بالروح الفنية التي ترضى ان تصب الافكار الروحية في قوالب مادية فنية حبا في الجمال .. ولذلك فان تجسدات فشنو لا تحد من حقيقته ولا تنقص من عظمته .

وقد يتقمص فشنو كليا او جزئيا في تجسدات تختلف فيها مظاهر الالوهية .. فتبدو الالوهية واضحة في تجسده السابع في **راما** ..وترى في كائنات لا هي بشرية ولا هي حيوانية مثل تجسده الخامس .. بل اول ما خرج للناس تقمص كائنات ابعد ما تكون عن الالوهية كالحيوانات ؛ مثل تجسداته الثلاثة الاولى ... **واذا كان الشائع ان تجسدات فشنو التي ظهر فيها على الارض هي عشرة تجسدات ، فان هناك روايات اخرى تذكر ان عدد التجسدات بلغ اثنين وعشرين . على ان التجسدات الحقيقية ليست محددة العدد .. اما عن التجسدات العشرة التي ورد ذكرها في كتب البورانا فلقد ظهر منها حتى الآن تسعة تجسدات فقط .. اما التجسد العاشر فهو التجسد المنتظر الذى يتوقع الناس ظهوره من حين لاخر . ومهما يكن من شيء فان تجسدات فشنو العشرة** يمكن تلخيصها على **الوجه التالي :**

١ ـ لقد سبق ان جاء ذكر التجسد الاول لفشنو في ملحمة المهابارانا قبل ان يتعرض له كتاب قوانين **مانو** (٥) واسفار البورانا ..

---

(٤) Beerjee, A.K. : The Vishu and Bhagavata Puranas, History of Philosophy : Bastern and Western, Allen-Unwin, London, 1953.

(٥) Bŏhler, G : The Laws of Manu, Oxford, 1886.

يحكى ان سمكة صغيرة وقعت في يد مانو (آدم الهند) فطلبت منه ان يحفظ حياتها ويحميها من السمك الكبير بأن يتعهدها بالرعاية حتى تكبر ثم يلقيها في المحيط ، على ان تنقذه من طوفان قريب سيغمر الارض ويغرق كل كائن حي . فلما استجاب مانو لطلبها نصحته بأن يبني سفينة ليأوي اليها عند الطوفان .. وتعهدت بأن تسحب هذه السفينة الى ان ينتهي الطوفان الى بر الامان وبذلك انقذ فشنو الذي تجسد في السمكة **ماتسيا** Matsya الانسان الاول (مانو) وحافظ على ذرية البشر وحماها من الاندثار ..

٢ – ولما غمر الطوفان الارض مرة اخرى وغرقت الكنوز الالهية ، خاصة الكتب المقدسة والرحيق المقدس الذي يمد الجميع بالقوة والقدرة اتفق الآلهة والشياطين على التعاون من اجل انقاذ هذه الكنوز ، فاستعانوا على لف جبل **ماندارا** Mandara بالثعبان **فاسوكي** Vasuki لخض محيط الحليب خضا قويا يسمح بخروج الكنوز المغمورة في اعماقه بشد طرفي الثعبان شدا قويا متواصلا . الا ان هذا الشد كان من القوة بحيث ادى الى خرق قاع المحيط ، واحداث هزات ارضية ، واندفاع امواج من البحر كادت تقضي على الحيوانات المائية ، علاوة على غرق الارض . فما كان من فشنو الا ان تشكل في صورة سلحفاة ضخمة Kurma استقرت في قاع المحيط تحت جبل ماندارا حتى يتم خض محيط الحليب دون احداث اي دمار ، فخرج القمر من المحيط على شكل هلال فاخذه شيفا وزين بها جبهته ، وخرجت **لاكشمي** Laskshmi ربة السحر والجمال والثروة والحظ السعيد في قلب زهرة اللوتس فصعدت الى السماء واتخذها فشنو زوجة له .. ولكن لما خرج كوب الرحيق المقدس تصارع الآلهة والشياطين من اجل الاستيلاء عليه . فاضطر فشنو ان يتخفى في صورة جنية تدعى **تيموتاما** Timotama اخذت تغري الشياطين بسحر جمالها وفتنتها الخلابة . وبينما هم منشغلون بالتودد اليها غافلتهم وخطفت كأس الرحيق المقدس واعطته للآلهة .. فما ان شربوا منه حتى استعادوا قوتهم وطردوا الشياطين من السماء واستعاد الاله **اندرا** سلطانه الالهية (٦) .

٣ – وحدث ان الشيطان **هيرانياكشا** Hiranyksa قذف بالارض الى اعماق المحيط وعرض البشرية للغرق .. الا ان فشنو سرعان ما ظهر في تجسده الثالث وتقمص خنزيرا ضخما فارالا Varaha ودخل في عراك طويل مع هذا الشيطان حتى تمكن من قتله ، ورفع الارض على نابه ، وانقذ البشرية من الطوفان .. (٧)

وهكذا كانت تجسدات فشنو الثلاثة الاولى في صور حيوانات ارتبطت بانقاذ البشرية من الطوفان ، سواء كان هذا الطوفان من فعل الطبيعة او من فعل الشياطين ، في حين ان تجسده الرابع كان في صورة تجمع بين الانسان والحيوان وتجسده الخامس في صورة قزم انقلب الى عملاق بغرض حماية الناس من الملوك الاشرار الذين يعادون رجال الدين ، ويحولون عبادة فشنو ونشر

(٦) Oroon Ghosh : The Dance of Shiva and other tales from India, op. cip.

(٧) Basham, A.L. : The Wonder that was India, Sidgwick and Jackson, London, 1954.

التعاليم الفشنوية بين عامة الناس . وحيث ان الملوك كانوا عادة من طبقة الكشاترية فان مثل هذه التجسدات توحي بمحاولة فشنو التدخل من حين لآخر لحفظ التوازن بين البراهمة والكشاتريا وتخفيف حدة الصراع بينهما .

٤ – حصل الملك **هيرانيا كاشيبو** Hirnnyakasipu على حصانة من براهما بان لن يقتله اله أو انسان أو حيوان سواء بالليل أو بالنهار ، بسبب ما يتحلى به من شجاعة ومهارة في القتال .. فاستولى على هذا الملك نوع من الغرور والاستعلاء واخذ يعيث في الارض فسادا ، ويستبد ويتجبر ويدعي انه الاله الأوحد الذى لايجوز عبادة غيره... الا ان احدا لم يطعه حتى ابنه **براهلاد** Prahlad الذى اخلص في عبادة فشنو رافضا عبادة ابيه .. ولم يستطع التعذيب والتنكيل والسجن ان يغير عقيدته الفشنوية فحكم عليه ابوه بالاعدام .. الا ان البلطة لم تفلح في قتله .. وعجز السم على انهاء حياته .. وخرج من النار سالما .. ولم تدهسه الفيلة عندما القى في طريقها .. وهكذا يحمي فشنو كل من يخلص في عبادته .. فاضطر الملك ان يتودد الى ابنه ويغريه بالتنازل عن العرش ليتولى الملك ويصبح الاله المعبود بعد ابيه ... ولكن **براهلاد** دخل في جوار طويل مع ابيه محاولا اقناعه بانه لايوجد اله سوى فشنو ، وانه قوى رحيم عطوف .. وانه موجود في كل مكان .. ويجب الا تذهب القوة والسلطان والجاه بعقله وينكر وجود فشنو .. واذا بالملك يصيح في ابنه وهو يركل عمودا امامه : هل فشنو موجود في هذا العمود ؟ ولشدة عجب الجميع ان يشق هذا العمود ويخرج منه كائن ضخم نصفه انسان ونصفه حيوان على شكل دب ، رأسه رأس أسد ، ومخالبه مخالب اسد .. ينقض على الملك ويمزقه اربا .. ويقضى عليه امام أعين الذين طلب منهم ان يعبدوه على انه الاله الأوحد ...

وما كان **ناراشيمكا** Narasimha سوى التجسد الرابع لفشنو ، حرص فيه الا يدخل في صراع مع براهما الذى وعد الملك بان لا يقتله اله او انسان او حيوان ، سواء بالليل او بالنهار .. اذ لم يكن لناراشيمكا كله انسانا او كله حيوانا ، ولم يظهر الا في لحظة غروب الشمس ، في وقت لا هو نهار ولا هو ليل .. وبذلك لم يتحدّ فشنو لعهد براهما الملك (٨) .

٥ – ولكن بالى Bali ابن براهلاد اصبح مثل جده مقاتلا ماهرا ، فضلا عن انه اكتسب عن طريق السحر قوى خارقة استغلها في ان يطرد اندرا مع بقية الآلهة من العرش السماوى .. الا انه لم يزعم انه اله ، بل اخلص في عبادته لفشنو وكان عادلا فاضلا .. ولكن لما استنجد اندرا وبقية الآلهة بفشنو .. عزم فشنو على تاديب بالي ، لانه من الخطا سيطرة احد على الكون بالقوة الغاشمة ... فظهر فشنو في تجسده الخامس في صورة قزم ضئيل يدعى فامانا Vamana وذهب الى بالي الذى رحب به كرجل دين وعرض عليه خدماته .. فطلب منه فامانا ان يمنحه قطعة ارض لا تقل عن ثلاث خطوات من خطواته .. فما ان لبى بالي طلبه حتى تحول القزم الى عملاق ضخم .. في خطوة واحدة تخطى كل الارض ، وفي الخطوة الثانية احتوى كل الكون

(٨) Oroon Ghosh : The Dance of Shiva and other tales from India, op. cip.

حتى لم يبق متسع للخطوة الثالثة ؛ وبذلك لم يف بالي بوعده لبرهمي فاستحق العقاب الذي يسوقه الى النار . فادرك بالي أن فامانا لم يكن في الحقيقة سوى فشنو الذي جاء يعاقبه على سيطرته على الارض والسماء بالقوة .. فاعترف لفشنو بخطيئته وطلب منه ان يجازيه بأن يكون موضع الخطوة الثالثة فوق رأسه .. فوضع فامانا قدمه على رأس بالي وزج به الى المناطق السفلى . ولكن فشنو نصبه حاكما على العالم السفلي نظرا لأنه كان من المخلصين لعبادته ويحترم رجال الدين .. (٩)

٦ ــ **لعل التجسد السادس** لفشنو يفسر لنا كيف كان الصراع شديدا بين الملوك الكشاتريا والزهاد البراهمة ، وكيف ان الغلبة يجب ان تكون للقيم الفاضلة رغم مايشوب الحياة من مآسي وفواجع .

لقد حدث ان الملك الشرير **كارتافيريا** Kartavirya زار صومعة الزاهد **جاماداجني** Jamadagni في غيابه وقد احسنت زوجته الكشاترية **رانوكا** Renuka استقباله واكرمت وفادته ، واستولى الملك على عجل صغير كان يربيه الزاهد ليقدمه قربانا . وغضب الزاهد لخروج زوجته على التقاليد المرعية التي لا تسمح باستقبال النساء لضيوف من الرجال في غياب عائل الأسرة .. وحرض ابناءه على قتلها فلم يستجب له الا ابنه الخامس **باراشو راما** Parasu Rama الا انه بعد ان قتل امه رجا اباه ان يعيدها للحياة طاهرة ... ولم يكتف الزاهد بقتل زوجته بل طارد الملك كارتافيريا كذلك وقطع اذرعه الالف وقتله .. ولكن ابناء الملك انتقموا لابيهم وقتلوا الزاهد ، فغضب باراشو راما لقتل أبيه ، ونشبت نتيجة لذلك حرب بين البراهمة والكشاتريا ، واخذ باراشو راما ــ الذي يعتبر التجسد السادس لفشنو ــ يغير على بلاد الكشاتريا ويملأ بدمائهم البحيرات الخمسة التي شقها بلطته التي وهبها له شيفا . ثم منح اراضيهم للبراهمة الذين جلبهم من الشمال ، وبعدها اعتزل الحياة وعاش في صومعة حيث زاره **ارجونا** Arjuna بطل ملحمة المهابهاراتا لكي يدربه على فنون القتال . (١٠)

وهكذا اصبح البطل الاسطوري هو الذي يحرص على التقاليد المرعية ويتقن الفنون العسكرية وتنتهي حياته بالزهد والعزلة في صومعة يفد اليها من يريد أن يستفيد من خبرته أو حكمته .

٧ ــ ولذلك لا نعجب اذا ما احتفت الفشنوية راما Rama بطل ملحمة رامايانا Ramayana الشعبية واعتبرته التجسد السابع لفشنو .. وذلك لما اتسمت به بطولة راما من تمسك بالتقاليد الملكية المرعية وحرصه على الاستجابة للمطالب الشعبية والمحافظة على مشاعر رعاياه . فلقد اطاع امر والده بنفيه خارج البلاد في الغابة لمدة اربعة عشر عاما دون ما ذنب جناه ، وذلك حتى لا يحنث والده الملك بعهد قطعه لزوجته الثانية حين انقذته من موت محقق ؛ اذ وعدها

---

(٩) نفس المرجع السابق .

(١٠) Dowson, J : Hindu classical dictionary, Kegan Paul, London, 1928.

بتحقيق اى مطلبين تريدهما ، فحرضتها وصيفةشمطاء حدباء على ان تطلب من الملك ان يولى ابنها **بهاراتا** Baharata ولاية العهد بدلا من راما ، وان ينفى راما خارج البلاد ... الا ان بهاراتا بتقاليد الملك الفاضلة رفض أن يتولى الملك بعد موت أبيه . وأسرع خلف راما واخذ منه حذاءه ووضعه على العرش لحين عودته بعد انتهاء مدة النفى (١١) .

صحبت **سيتا** Sita زوجها راما الى الغابة يرافقهما اخوه لاكشمان Lakshman . الا أن أميرة جزيرة لانكا Lanka بمجرد أن شاهدت راما وقعت فى حبه وتقدمت اليه تطلب الزواج منه كعادة القبائل الدرافيدية الامومية .. ولما رفض راما استنجدت بأخيها رافانا Ravana الذى وقع بدوره فى حب سيتا . فتنكر رافانا فى صورة غزال اغرى سيتا على حث راما لصيده ، فجرى راما خلف الغزال واستطاع رافانا بهذه الحيلة ان يبعد راما عن سيتا التي صارت وحيدة بعد ان طلبت من لاكشمان ان يسرع فى انقاذه عندما سمعت صيحات استغاثة خادعة انتحلها رافانا . ثم ظهر زاهد عجوز طلب من سيتا جرعة ماء ، وما ان خرجت سيتا من الكهف حتى أمسك بها رافانا المتنكر فى صورة الزاهد العجوز . وهرب بها الى جزيرة لانكا وحبسها فى قصره حين رفضت مرضه بالزواج منها . ولكن راما استطاع بعد جهاد شاق طويل أن يكون جيشا ويحارب رافانا فى عقر داره ويهزمه ويقتله ثم يعود بسيتا ..

ولم يكد راما يقضى على رافانا واخته ويطلق سراح سيتا حتى واجهته مشكلة جديدة ، اذ اخذ يشاع بين رجاله اقوال تمس عفة سيتا .. لقد اقامت سيتا فترة من الزمن تحت حراسة رجل غير زوجها كان يطمع فيها ويمكن ان يكون قد نال منها ما نال خاصة وهى على ما هى عليه من فتنة وجمال تثير كل اغراء والدفاع .. ومنعا للقيل والقال حول عفة سيتا وطهارتها قبلت أن تخوض محنة النار ليتاكد الجميع انها خالية من الدنس والنجاسة ، ولتقطع دابر الاشاعات التى تحوم حول شرف الاميرة ، وتسيء الى كرامة الاسرة المالكة . وخاضت سيتا النيران امام مشهد كبير من الآلهة والملوك والامراء والقواد والجنود . ولما خرجت من النار سالمة واثبتت بما لا يدع مجالا للشك انها كانت وفية لراما محافظة على شرفه الملكى شاع الاطمئنان بين الجميع وأرتاح راما وسعد ، واخذ يستعد للعودة لبلاده بعد ان انتهت مدة النفى . وما كاد يقترب من مملكته حتى استقبله اهله ومواطنوه احسن استقبال ، وتنازل بهاراتا الوفى عن سلطته ، وتوج راما وسيتا ملكا وملكة ..

ولكن الناس لم تترك راما وسيتا ينعمان بهدوء الحياة خصوصا بعد أن اخلدت سيتا تحن لحياة الغابة .. ولاحظ الناس عليها كثرة التردد على زوجات النساك فى الغابة وتقديم الهدايا لهن ... واذا بالالسن تلوك الاشاعات من جديد وتستعيد الماضى وتثير الشكوك حول سلوك سيتا وتعيب على راما انه ارتضى معاشرة امراة اقامت فى حضانة رجل آخر اشهرا طويلة .. والحد

(١١) Aiyer, N. Chandrasekhara : Valmiki Ramayana, Bhavan's Book University, Bombay, 1954.

منها ملكة للبلاد . (١٢) ورغم أن محنة النار اكدت للجميع عفة سيتا فان الحزن والالم والضيق استولى على راما عندما اخبره رجال حاشيته بما يتبادله الناس من حديث حول شرف الأسرة المالكة .. واذا به تحت الضغط الشعبي يطلب من أخيه لاكشمان بأن يأخذ سيتا بعيداً عن المدينة ويقتلها .. ولكن لاكشمان اكتفى بأن تركها بالغابة عندما علم أنها حامل ـ بالقرب من مجتمع النساك .. فأخذ يرعاها الزاهد الحكيم **فاليميكي** Valmiki ـ الذى كتب ملحمة راما شعراً ـ وكذلك عاونتها زوجته وزوجات نساك الغابة حتى وضعت توأمين من الذكور هما **لافا** Lava **وكوشا** Kusa . وقد تولى فاليميكي تربيتهما وتعليمهما وتدريبهما على فنون القتال دون أن يدرى بهما راما الذى كان يعيش في وحدة قاسية رافضا الزواج .. لا يأكل غير ما يسد الاود .. ينام على الارض .. ولا ينطق الا باسم سيتا ..

وفي حفل قرابين الحصان المقدس أخذ لافا وكوشا ينشدان اشعار ملحمة راما التى الفها فاليميكي يوميا لمدة شهر كامل على الفاتنين الساحرة حتى جذبا انتباه راما الذى سألهما عن ابيهما فاخبراه بأن امهما هي سيتا . فادرك انهما ابناه ، وطلب من فاليميكي أن يعيد سيتا الى القصر بعد أن تجرى اختبار النار مرة ثانية امام عامة الناس حتى يشهد كافة الشعب براءتها ويتأكد سواد الجماهير من عفتها .. فتكف الألسن عن الافتراء عليها والتشهير بها وتصان سمعة العائلة المالكة .. وما أن سمعت بأمر طلب راما لاعادة اختبار النار ليقتنع شعبه الذى يطارده بالاشاعات التي تحوم حول طهارتها حتى عزمت على الا تتحمل مزيداً من الظلم المستمر .. ولتريح راما ورعاياه .. ولتوقف هذا العذاب الذى يقاسيه الجميع من هذه الشكوك وما تجلبه من مشاعر الخزى والأسى والعار .. فما أن حضرت سيتا امام الناس الذين جاءوا ليشهدوا اختبار النار .. حتى صاحت طالبة من « الام الارض » التي اخرجتها في الحقول في احضان زهرة لوتس أن تستعيدها .. وما أن سمعت ربة الارض **فاسوماتى** Vasumati هذه الاستغاثة حتى انشقت الارض امام راما وخرج منها عرش مرصع بالجواهر الثمينة تتربع عليه فاسوماتي وهي تنادى : تعالي يا ابنتي .. تعالي يا ابنتي .. فاسرعت اليها سيتا وارتمت في احضانها .. ثم اطبقت الارض على العرش وفاسوماتي وسيتا .. بينما اندفع راما يائسا ملتاعا يريد أن يمسك بسيتا بعد فوات الاوان .. ولم يستطع ان يمسك سوى بشعيرات حريرية طويلة من شعرها هي كل ما تبقى له منها . (١٣)

وهكذا كانت نهاية قصة البطل راما نهاية درامية تعبر عن مأساة الصراع الذى يحتدم في النفوس بين الحق والتقاليد .. بين الفضيلة والواجب .. بين الحب واصول الحكم . فعاش راما في المنفى ضحية التقاليد .. وخسر سيتا استجابة لواجب الحاكم ... ولا يستطيع احتمال قسوة مثل هذا الصراع الا بطل اسطوري تقمص فيه الاله فشنو .. ولذلك اعتبر الهنود راما

---

(١٢) Dutt, Romesh C. : The Ramayana and the Mahabharata, Dent and Sons, London, 1953.

(١٣) Shudha Mazumdar : Ramayana, Bhavan's Book University, Bombay, 1953.

الذى ضرب المثل الاعلى فى المحافظة على التقاليدوالتمسك بقواعد الحكم مضحيا بالمصالح الذاتية والسعادة الشخصية مادام ذلك يرعى السمعةالطيبة لحكام الشعب ويحترم مشاعر الناس وافكارهم . . .

٨ ـ واذا كانت قصة راما تشكو نوعا من السلبية لاستسلام راما لجمود التقاليد ونفاق المشاعر العامة فان هدفها الاول هو نوع من المحافظة على الوحدة القومية وانقاذ الشعب من الفرقة والتشيع والنزاع . ولكننا نجد من الناحية الاخرى أن قصة **كريشنا** Krishna التى تذكرها ملحمة **المهابارانا** Maha Bharata فى الجزءالمعروفباسم **بهاجافاد جيتا** Bhagavat Gita وتتولاها بالتوضيحوالتفسير كتببورانا Puranas تصور لنا بطلا يدعو الى المواقف الايجابية التى يفرضها الواجب الذى بدونهلايتحقق كمال الذات .

لقد احاطت الاساطير بكريشنا الاسود من قبل ولادته حتى بعد مماته .. فلقد اغتصب **كامشا** Kamsa الحكم بعد أن عزل اباه وسجنهوبقدر ما اتصف به الملك كامشا من كفاءة ومهارة عرف بالقوة والظلم والجبروت والاستبداد ،فلم يكن يتمسك بتقاليد الحكم الفاضلة ولا يراعى اصول السلوك القويم . لقد اخضع العدالةلمشيئته واهوائه ، واذل الشعب حتى خاف بطشه ، وارتفعت اصوات للسماء تطلب انقاذالبلاد من البؤس والشقاء والخوف ، فنزلت نبوءة من السماء تعلن أن مصرع كامشا سيتم على يد أحد ابناء عمته .. وما ان سمع كامشا هذه النبوءة حتى زج عمته وزوجها فى السجن .. واخذ يحطم رأس كل طفل ذكر انجبته ،الى ان ولد الطفل الثامن فى ليلة شديدة الحلكةكثيرةالسحاب غزيرة المطر فاسرع زوجها هاربابالطفل من السجن والحراس نيام .. وترك الطفل متدراعى بقر سماه كريشنا بسبب سواد بشرته واستبدل به طفلة عاد بها مسرعا الى السجن قبل ان يكتشف امر هربه .. ولما رأى كامشان ان المولود الجديد انثى ضحك فرحا واستمر فى غيه وبطشه وقسوته متحديا نبوءة السماء ..

وعاش كريشنا فى امان فترة من الزمان حتى كبر واصبح فتى وسيما جذابا مرحا قويا شجاعا يميل لمغازلة الفتيات الحسان ، والرقص والغناء معهن فى مختلف الحفلات فى الليالى القمرية بالغابة .. يسحر قلوب العذارى بالغام الناى العذبة الشجية .. كما عرف بالجرأة فى مواجهة الافكار التى تتعرض لها قريته ، وقتل الثعابين التى تهدد الأهالى . وذاع صيت شجاعته بين الناس الى أن بلغت مسامع كامشافحاول قتله . وصمم كريشنا على الانتقام ونجح فى قتل كامشا واعاد والده المعزول الى الحكم.. فالتحق كريشنا بالاكاديمية العسكرية حتى برع فى فنون القتال ..

وحدث ان قام صراع على الحكم بين اقاربه من ابناء عمومته الاخوة **باندوس** Pandus والاخوة **كوروس** Kurus .. الا استطاع الاخوة كوروس بالغش فى لعب النرد خديعة الاخوة باندوس ونفيهم خارج البلاد والاستيلاء على الحكم . الا انه لما انتهت مدة النفى وهى ثلاثة عشر عاما ، رفض الاخوة كوروس عودة الاخوةباندوس فقامت الحرب بين الفريقين .. وحاول

كل فريق ان يضم كريشنا الى جانبه . ولم يتأخر كريشنا فى عرض مساعدته على الجميع نظرا لقرابته للكل .. فطلب منه الاخوة كوروس العون العسكرى من جنود وعتاد بينما اكتفى الاخوة باندوس بطلب استشارته للاستعانة بحكمته (١٤) .

وبينما تأهب آرجونا Arjuna قائد جيوش الباندوس للقتال وركب عربته الحربية التى يقودها كريشنا .. حتى انتابته انفعالات متضاربة اخذت تبلبل تفكيره وتثبط من حماسه للقتال . واذ به يتساءل : كيف يقدم على حرب يقتل فيها ابناء عمومته واقاربه واصدقاء طفولته .. ؟ وماذا يعود عليه الانتصار فى المعركة ما دامت نتيجة الحرب هى هلاك الجميع وخراب كل الديار .. ؟ ولما احس كريشنا بما اصاب آرجونا من تمزق ذهنى واضطراب نفسى ، وبدا عليه التردد والحيرة حتى أصبح لا يعرف اذا ما كان الواجب يقتضيه ان يحارب او لا يحارب ، حتى سارع بالدخول فى حوار طويل مع آرجونا يكاد يستغرق كل كتاب بها جافاد جيتا .. ونبه آرجونا الى ان كل فرد يجب ان يؤدى واجبه على الوجه الاكمل دون ان يخضع لاية بواعث ذاتية او عواطف شخصية او يتأثر باية اغراض نفعية .. وحيث انه جندى وعمله الاول هو القتال فان الواجب يحتم عليه ان يقاتل اذا اراد ان يصل الى كمال الذات ، ولا يدع الشفقة والرحمة والاسى تطغى على وجدانه وتفقده الحماس اللازم لاداء الواجب فى سبيل الحق الذى يؤمن به ، وان الحكماء لا يميزون بين الحياة والموت ولا توجد حياة بدون موت .. وقد تفنى الاجساد ولكن الارواح ستبقى خالدة . وعلى ذلك فليس ثمة ما يدعو الى التخاذل بسبب توقع موت الاقارب والاصدقاء والاهالى طالما ان هذا الموت لا يتعارض مع اداء الواجب . وازالت توجيهات كريشنا ونصائحه البلبلة والحيرة من آرجونا . واقبل على خوض معركة حاسمة انتصر فيها ومات الاخوة كوروس وكثير غيرهم من الاقارب والاصدقاء . وهو يؤدى واجبه فى سبيل الحق الذى يدافع عنه .. محققا كمال الجندى المقاتل واستحق ان يتولى الحكم (١٥) .

ولكن سرعان ما أفسد الناس الثراء والرفاهية ، وانغمس الجميع فى ملذات اللهو والمجون والشراب ، وبدا الشقاق يدب بين صفوفهم .. ولما عجز كريشنا عن هديهم لجأ الى الغابة وعاش عيشة الزهد والتنسك الى ان لقى حتفه بسهم صياد طائش بينما كان يتأمل تحت ظل شجرة .. وهكذا انتهت حياة شاب مرح جرىء ، وبطل مقاتل وحكيم مفكر وزاهد طاهر ، شغلت اعماله وافكاره عامة الناس وخاصتهم حتى رفعه الفشنويون عن مستوى البشر واعتبروه التجسد الثامن للاله فشنو ..

٦ ـ واذا كانت الدعوة البوذية حركة فكرية حرة ارادت ان تتخلص من جمود التعاليم الفيدية وما تفرع منها من مذاهب وعقائد وسلوك فاضل يقوم على التأمل والجهاد الروحى من اجل الخلاص من آلام الدنيا ، فان الفشنوية الشعبية لم تستطع ان تغفل عن جهاد بوذا الروحى من اجل انقاذ البشرية من العذاب الذى تعانيه فى هذه الحياة ، خصوصا بعد ان اقبل

(١٤) Flora Annie Steel : A Tale of Indian Heroes, Hutchinson, London, 1923.

(١٥) Radhakrishnan, S. : The Bhagavat Gita, Allen Unwin, London, 1948.

عامة الناس على البوذية التى لا تقبل التفرقة الطائفية فاكتسب بوذا شعبية بين سواد الشعب حولته الى أسطورة ... ولذلك لا نعجب اذا ما رحبت القشنوية بذلك الشاب الامير الذى هجر قصر أبيه يوم مولد ابنه من زوجته الجميلة وقبل أن يعيش فى كهوف الغابة ، عازفا عن حياة الترف والرفاهية ، مضحيا بأبهة السلطان والجاه ، راضيا حياة التقشف والزهد والتأمل بحثا عن الحقيقة وسعيا وراء الحرية الحقة والسعادة الاصيلة ، بعد ان غمته الحياة بما وجد فيها من مرض وشيخوخة وموت ... وقيدته بمطالب البدن والعقل .. فوصله الجهاد الروحى الذى يهيء فرص التأمل الحر من ان يخرج حقيقة النرفانا من اعماق ذاته واصبح مستنيرا .. وادرك أن الفناء من الحياة بجبان يكون المطلب النهائى للانسان . (١٦)

ويبدو ان القشنوية لم تجد افضل من بوذا المناضل الروحى الذى جاهد من اجل انقاذ البشرية من قسوة العذاب فى الحياة ليكون التجسد التاسع لقشنو .. بل انها لم تجد من بعده من يستحق أن يكون تجسدا لالهها المفضل ...

١٠ ـ الا ان القشنوية لم تجمد ولم ترفض قيام اى تجسد جديد لقشنو بل انها توقعت ان يظهر قشنو فى تجسد عاشر فى نهاية هذا العصر تطلق عليه اسم كالكن Kalkin يخرج على الناس فى صورة فارس يمتطى جوادا ابيض فى يده سيف بتار ينزل العقاب بالاشرار حتى يزيل الشر ويعم الخير والفضيلة والطهر ، وتعود الدنيا الى العهد الذهبى الذى يسعد فيه كل الناس ..

ولكن يبدو ان القشنوية فى اعتقادها بالتجسد العاشر المنتظر متأثرة بالبوذية التى لاتجعل الاستنارة قاصرة على بوذا المستنير الاول وانما ترجح أن يظهر بوذا فى كل عصر طالما ان هناك فردا يستطيع ان يسير فى طريق الاستنارة الذى سلكه بوذا ..

وهكذا استطاعت عقيدة تجسدات قشنو العشرة ان تغطى كل ما ظهر من عقائد حول انقاذ البشرية من تقلبات الطبيعة والشياطين واستبداد الملوك .. ومن الصراع القومى والصراع الاجتماعى والصراع النفسى .. ومن عذاب الحياة وشقائها ...

(جـ) الفكر الشيفى

ان القشنوية بكل ما تحتويه من اساطير فولكلورية وتقاليد سلوكية وتعاليم دينية واتجاهات خلقية ومبادىء فلسفية لم تستطع ان ترضى جميع نزعات الهنود العقائدية ... فلقد استهوت الشيفية عامة الهنود كذلك بما تشمله من خرافات شعبية وشعائر وطقوس وقرابين ، ومن مغامرات اسطورية واقاصيص حب ، ومن مجاهدات زهد وتقشف ومن مأثور الحكمة .. وابرز ما يميز الشيفية ما يتسم به الاله شيفا من عنف يدمر الباطل وقسوة تحطم الاشرار وتزيل الشر .. ورغم انه مخيف مرهوب فانه محبوب ومعبود فى نفس الوقت .. واعماله تستثير شتى العواطف الانسانية وتجتذب معتقدين جددا على الدوام ...

---

(١٦) انظر كتابنا عن : قصة بوذا ، مؤسسة المطبوعات الحديثة ، الاسكندرية ١٩٥٩ .

● **الاله شيفا** Shiva : لم يتوطد نفوذشيفا فجأة في القرون الميلادية الاولى اذ كان معروفا منذ اقدم العصور باسم **رودرا** Rudra الذى ورد ذكره فى سفر **رج فيدا** Rig-Veda على انه رب الاغاني والقرابين والطعام الذي يشفي الامراض ويجلب السعد والرخاء ويكثر النسل في الخيل والاغنام والبقر والانسان ..

وبينما يتضمن سفر **ياجور فيدا** Yajur Veda كثيرا من الادعية التى تطلب من رودرا الحماية فان سفر **اثارفا ـ فيدا** Atharva-Vedaأول كتاب دينى صوره على انه اله محطم مفترس مخيف مرعب يهلك الاشرار في سبيل ان يحفظ الورع والفزع ..

اما كتاب **اليوبانيشاد** Upanishad فيذهب الى أن شيفا كان وحده قبل كل الاشياء .. وانه موجود على الدوام .. فهو خالق .. برهمان وليس برهمانا .. هو واحد بدون بداية او وسط او نهاية .. هو شامل للكل .. هو براهما وفشنو وشيفا واندرا ...

ومع ذلك فان ملحمة الرامايانا كثيرا ما تشير الى رودرا على انه اله انسانى وليس الها سماويا ، وان كان يلقى التقدير والتبجيل من براهما وفشنو واندرا ، بينما أسفار البورانا تضفي سمات رودرا في أسفار الفيدا على شيفا وتصوره على انه اشقر بدين متوسط العمر له اربعة اذرع واحيانا خمسة أوجه ، شعره مجدول ملفوف فى شكل ، يزين الهلال جبينه وتتوسط جبينه عين ثالثة يخرج منها شرار عند الغضب يحرق كل شيء ، لا يرتدى سوى سروال قصير من جلد النمر لايكاد يغطى المحيا ... عنقه الازرق اللون يلتف حوله ثعبان او قلادة من الجماجم . كما تلتف الثعابين حول اذرعه الاربعة ، ويمسك فى اياديه رمحا من ثلاثة رؤوس ، وقوسا وطبلة وعصا تنتهي بجمجمة وسوط ، وجسمه دائما مغطى بالرماد ـ يجلس على بساط من جلد النمر ، ويركب الثور العجوز ناندى Nandi ويحوم حول المقابر مصاحبا مصاصى الدماء والشياطين والاشباح والمردة والعفاريت ...

وان لم ينسب لشيفا اية تجسدات الا انه يستطيع ان يتشكل فى اى صورة حسبما يشاء .. ويعيش عيشة الزهد والتقشف ويسكن سماء الهيمالايا تصاحبه **شاكتى** Shakti اى رفيقته . والواقع ان كلمة Shiva معناها الخير او المفضل ، واذا شيفا يرمز الى التدمير والتحطيم والقسوة واثارة الخوف والرعب . فذلك لان التخريب يعقبه البناء كما ان الموت يليه **الولادة** ، وان الخوف يتطلب الامان وان الرعب يستحث الاطمئنان ... ولذلك فان شيفا لايمثل التحطيم فقط وانما يرمز كذلك الى التوالد والنسل والتكاثر . واذا كان فشنو هو **الاله الحافظ** للكون فان شيفا هو الذى يزيل الشر من الكون ليسمح للخير ان ينتشر ، ويتمكن فشنو من المحافظة على الكون ...

وتروى أسفار البورانا كثيرا من الاساطير التي تصور شيفا على المعتقد البشرية من الشر .. وانه رب الجنس .. وعظيم الزهاد .. وملك الرقص .. ومعلم الحكمة الاول ..

❋ **القصص الشيقى** : تعتمد الشيفية اكثرما تعتمد فى جلب المؤمنين بها على القصص الاسطورى ، ولذلك فان السبيل الوحيد لمعرفة اصول التعاليم الشيفية هو تناول القصص الشيفى بالعرض والتحليل . ونظرا لتعدد اقاصيصها وتداخلها نفضل أن نختار منها ما يوضح اتجاهات الفكر الشيفى : ـ

١ ـ وربما كان من أشهر الاقاصيص تلك التى تشير الى تصدى شيفا لطغيان الطبيعة وشرها ونعنى بها قصة تصديه لمياه **جانجا** Ganga الابنة الكبرى لرب الجبال **هيمافات** Himavat التي اخذت تدفع بالمياه بغزارة من السماء حتى كادت تغرق العالم كله مما اضطر شيفا لأن يضع راسه ذات الضفائر العديدة كحاجز بين نهر الجانجا السماوى والارض ، وتحمل من المياه وحبسها بأن وزعها بين ضفائره فتفرع نهر الجانجا الى سبعة فروع يسرت توزيع المياه على الحقول حسب الحاجة فلم تعد تتعرض للفيضانات أوالجفاف ، وكثر الزرع واختفت المجاعات . . .

٢ ـ وكان لشيفا دور هام فى اسطورة مخض محيط اللبن لاخراج الكنوز الارضية المقدسة المغمورة ، يبين تقبله احتمال الالام فى سبيل التغلب على الشر الذى يقضى على البشر . . فلقد اسرع فى ارتشاف سم الثعبان فاسوكى الذى لفه الالهة حول جبل ماندارا واخذوا يشدونه من طرفيه فى وقت واحد شدا عنيفا ليرجوا المحيط رجا يسمح بخروج الكنوز المغمورة فى قاعه . الا أن هذا الشد القوى لطرفى الثعبان اسقط انيابه وسال سمه ولولا ارتشاف شيفا هذا السم فى الحال متحملا قسوته القاتلة حتى ازرق حلقومنه لتسمم المحيط وهلك كل من يشرب منه . . ولذلك استحق شيفا ان يأخذ الهلال الذى خرج من بين كنوز المحيط وان يزين به جبهته . .

٣ ـ ومن قصص الحب الشيفى ان **سانى** Sati اصغر بنات ملك الجبال **داكشا** Daksha وقعت فى حب شيفا رغم انه اشعث الشعر ويغطى جسمه الرماد ، وانه يسكن المقابر ولا يرافق غير الاشباح والشياطين ، ولا تخلو تصرفاته من خبل واندفاع . وقبلته سانى زوجا لها ضد ارادة ابيها الذى يراه ملك الشحاذين ولذلك امتنع عن دعوته لحضور حفل قرابين الحصان المقدس . ولما حضرت سانى الحفل لامها ابوها لوما عنيفا وسب شيفا سبا شديدا ، فاستولى الخجل على سانى حتى انه افقدها الحياة . . وما ان بلغ نبأ وفاة سانى لشيفا حتى أسرع وحمل جثتها على ظهره غاضبا ثائرا متوعدا بافساد حفل قرابين الحصان المقدس الا أن براهما نصح فشنو بأن يسحب جثمان سانى من شيفا حتى يخفف من غلواء غضبه فلا يندفع فى تدمير كل شيء دون أن يدرى . . فاخذ فشنو يقطع الجثة جزءا جزءا ، وكلما وقع جزء منها على الارض تحول الى مزار مقدس . ولما هدأ شيفا لجأ الى مقر سكنه فى كايلاش Kailash على قمة جبل هيمالايا وهناك أخذ يفد عليه الآلهة والملوك طالبين العفو والمغفرة استجابة لنصيحة براهما وجاء داكشا نفسه مبديا الندم طالبا الغفران فعفا عنه شيفا . . الا أن سانى لم تعد الى الحياة من جديد كدليل على قوة اخلاصها لشيفا . . **ومنذ ذلك الحين لم تعد امراة ترفض ان تموت على محرقة زوجها المتوفى رمزا للوفاء والمحبة الزوجية حتى اصبحت عادة اجتماعية تعرف باسم تقليد سانى .**

٤ ـ وعاش شيفا بعد موت ساتي عيشة الزهاد متجولا في الجبال متأملا في ساتي الى أن وقعت في حبه **بارافاتي** Paravati الابنة الثانية لرب الجبال هيمافات التي تركها بالقرب من مقر **شيفا** على ضفاف نهر جانجا لتقوم بخدمته وتعمل على راحته . الا أن شيفا لم ينتبه اليها رغم جمال انوثتها الخارق ، لأنه مازال غارقا في تأمل ساتي. ولكن **مادان** Madan اله الحب وزوجته **راتي** Rati ربة اللذة وصديقه **فاسانت** Vasant اله الربيع عقدوا العزم على بذر الحب في قلب شيفا ، فاذا بهم يحولون الغابة الى حديقة تغطى اشجارها الزهور ذات الروائح الطيبة . واذا بالحيوية تتدفق في جميع الكائنات الحية في الغابة ويتبادل الذكور والاناث الود والحب ، واذا ببارافاتي تتحلى في أجمل زينة وتتقدم نحو شيفا وعلى ثغرها ابتسامة حلوة كلها اغراء وفتنة . بينما يصوب مادان اله الحب ـ وهو مختف وراء الاشجار ـ السهم والزهور لقلب شيفا .. فرق قلب شيفا وراودته مشاعر الحب . ولكن ما ان لمح مادان خلف الأشجار حتى غضب وخرج اللهيب من عينه الثالثة وأحرق مادان في الحال. فاستعطفته زوجته راتي ربة اللذة ورجته أن يعيد الحياة لمادان فلم يعرها التفاتا .

وهجر شيفا مقر مجاهداته مما أخجل بارافاتي التي احتقرت نفسها لأنها حاولت ان تغرى شيفا وتكسب قلبه بالمفاتن الجسدية والزينة المصطنعة . واذا بها تزيل كل مظاهر التزين من أصباغ وحلي وترتدى ملابس خشنة وتعيش حياة التقشف تتعرض لحرارة الشمس القاسية ورطوبة الامطار الغزيرة حتى ذبل جمالها وما ان شاهدتها والدتها على هذا الحال حتى صاحت : أوما Uma .. أوما .. أوما ... فعرفت بارفاتي باسم أوما ...

وحاول شاب جميل حلو الحديث ان يتودد الى أوما ويكسب قلبها ويلم شيفا الذى تنكر لحبها ، الا أنها طلبت ألا يحكم على شيفا من مظهرها لأن الحب الحقيقي لاينظر الا الى أعماق القلب ، ومن يستطيع ان يرى قلب شيفا النبيل يدرك عظمته واخلاصه وطهارته ، وسرعان ما اختفى الشاب الجميل وظهر مكانه شيفا بصولجانه وهو الهم ذو الرؤوس الثلاثة بعد ان تأكد صدق حبها الطاهر لذاته ، وأعاد الحب لمادان، وتزوج بارافاتي وهكذا لم تستطع بارافاتي ان تفوز بشيفا الا بعد أن عرفت الحقيقة المشرقة ذات شيفا وعشقت روحه .

٥ ـ واذ افتتن الهنود بساتي وجعلوها نموذجا للزوجة الوفية وقدسوا بارافاتي على أنها الزوجة العاشقة للروح فان سبب تقديس زوجته **دورجا** Durga يرجع الى الجزع الشديد من غضبها ، وما حرص الشيفيون على تقديم القرابين الدموية لدورجا الا خوفا من شراستها في محاربة الشر .

لقد انبعثت دورجا من أشعة اطلقها فشنو وشيفا واستقبلها الآلهة وعكسوها فبدت كأنها جبل من النور برزت من جنباته فتاة جميلة شقراء ذات عشرة أذرع تتسلح كل منها بسلاح فتاك ، وترتدى ملابس فاخرة حمراء وذهبية ، تمتطى أسدا متوحشا . ورغم انها ذات صوت رخيم جرسه خلاب لأنه صادر من جوهر كل الآلهة الا انها ما ان ظهرت في الكون حتى اطلقت ضحكات

رهيبة مرعبة هزت الارض وخر لها الآلهة والحكماء ساجدين ، لانها تعبر عن الخير القوى المتحفز للانقضاض على الشر . وسرعان ما دخلت دورجا في قتال عنيف مع الشيطان **ماهيش** Mahish وقضت عليه واعادت الآلهة الى مكانهم في السماء .

٦ ــ ولقد عجزت دورجا من القضاء على الشيطان **راكتا فيجا** Rakta Veeja لأن كل قطرة دم تسيل منه يتوالد منها آلاف الشياطين مما اثار غضب دورجا فتكثف حاجباها ضيقا وحنقا فخرج من جبينها الربة **كالى** Kali ، تلك الربة المفترسة الداكنة اللون ذات الشعر الطويل المرسل وهي تمسك سيفا وجمجمة بيدين وترحب بعبادها بيدين آخرين .. يتدلى من اذنيها قرط من جثث الموتى وتزين جيدها بقلادة من الجماجم وترتدى قميصا منسوجا من اذرع الرجال . . يخرج الشرر من عينيها الحمراوين ويتدلى لسانها نهما لارتشاف الدم .

وما ان ظهرت كالى في الوجود حتى تفوهت تفوهات مرعبة ، وزارت زئيرا مخيفا ، وانهالت ضربا في الشياطين بالسيف الضخم . ولم تترك قطرة من دم راكتا فيجا الا وشربتها في الحال والتهمت كل ما يتوالد من الشياطين حتى غطى الدم وجهها وصدرها . ولم تتوقف عن القتال الا بعد ان التهمت راكتا فيجا ولم يبق هناك شيطان على قيد الحياة . . .

ولكي تحتفل كالى بهذا الانتصار اخذت ترقص رقصا عنيفا متواصلا حتى فقدت وعيها وغابت عن نفسها .. ولما اهتزت الارض من تحت وبدت تتحطم وتنهار طلب الآلهة من شيفا ان يوقف رقص كالى حتى لا تخرب الكون . الا ان كالى لم تنتبه لامر شيفا بالتوقف من الرقص ، لأن شيفا نفسه ملك الرقص ويسمى **ناتاراجا** Nataraja اذا رقص دمر كل شيء وتحول كل شيء الى لا شيء ، ومن خلال ذرات الابخرة المتحللة يعاد خلق المادة والحياة من جديد . ان رقص شيفا يذيب الانانية .. ويطهر الروح من الشوائب .. ولا يحطم الكون الا ليعيد بناءه من جديد ويهز قلوب المؤمنين والمخلصين ويشعرهم بان شيفا هو الروح الكبرى . فاذا استمرت كالى في الرقص فانها لا تحاكي الا زوجها شيفا متعمدا برقص غاضبا واغيا في تدمير الشر في مرحلة زمنية . ولكن دعوة الآلهة في وقف الرقص يجب ان يصغى اليها ، ولذا نام شيفا على الارض رافعا يده اليمنى معلنا عن رغبته في ان تكف كالى عن الرقص ولكن في حومة الانفعالات تضع احدى قدميها على ساقى شيفا بينما تضع القدم الاخرى على صدره وترقص للحظة على شيفا ونصغى رقصات الزمن المستمر . فاذا كان شيفا يرمز للخلود فان كالى ترمز للزمن . ولكن سرعان ما انتهت كالى وتوقفت خجلى من الرقص .. وعاد الكون الى حالته الطبيعية (١٧) .

٧ ــ ولقد ادت القصص التى تجمع بين شيفا وزوجاته الى الاعتقاد بأن لشيفا طبيعة مزدوجة من الفحولة والانوثة . واذا بالشيفيين يرمزون لشيفا بالباه عضو الجنس الذكر في صورة عمود قصير ينتهى براس مستديرة كرمز لاله النسل ، ويرمزون لدورجا بالفرج عضو الجنس المؤنث في صورة حلقة دائرية كرمز للربة الام . ولذلك انتشرت تماثيل احتضان شيفا لزوجاته . .

---

(١٧) Oroon Ghosh : The Dance of Shiva ____ op. cip.

وزاد الاهتمام بتقديس تماثيل ارذا ناريشفارا Ardha Narisvara وهى تماثيل ذات وجه واحد نصفه نصف وجه شيفا ونصفه الاخرنصف وجه شاكتى Shakti وهى تشير الى وحدة الفحولة والأنوثة فى شيفا ، وتؤكد عبادة شيفا على انه اله النسل وعبادة شاكتى على انها الربة الأم (١٨) .

ولقد كان لأقاصيص شيفا الفلوكلورية والاسطورية التى تجمع بين الحب والزهد ، وبين الرحمة والقسوة اثر واضح على وجدان الشعراء حتى ترنمت اشعارهم بامجاد شيفا التى تصبغه فوق جميع الآلهة قاطبة بما فيهم براهما وفشنو . . الا ان مثل هذا التمجيد دعا الى التنافس بين الشيفية والفشنوية . . ورفع الفشنويون فشنو فوق جميع الآلهة وخاصة شيفا . وحسما لهذا النزاع ظهرت فئة قليلة حاولت التوفيق بين المقيدتين ، ودعت الى نوع من الوحدة الالهية تجمع بين خواص فشنو وخواص شيفا فى اله واحد فظهرت عبادة الاله هارى – هارا Hari-Hara الذى يضم صفات فشنو على انه هارى Hari وصفات شيفا على انه هارا Hara ناشدة ان تأتلف قلوب الهنود جميعا حول عقيدة واحدة . . وتعد ديانة هارى – هارا من المحاولات الأولية التى ترمى الى التوفيق بين عقائد متنافسة . . .

الا انه نظرا لاستغراق الفكر الهندى من برهمى وفشنوى وشيفى فى مجالات الاساطير الفولكلورية لم يستطع ان يسلك الاسلوب المنهجى حتى يتبلور فى مذاهب فلسفية تقوم على اسس عقلية بحتة . بل كان من اثر استبداد التفكير الاسطورى السحرى الذى يميل لتصديق كل مايقال عن القوى الخارقة بان استطاع ان يخضع الفكر البوذى الحر – الذى دأب على التذرع بالاساليب الجدلية العقلية طوال القرون الستة الاولى الميلادية – لشاعرية الخرافة . واذا بالبوذيين يرفعون بوذا الى مصاف الآلهة ويحيطونه بالاساطير منذ قبل ولادته حتى بعد وفاته ، مع انه اقام فلسفته على مبدأ من عدم الاعتراف بوجود الآلهة او الارواح .

• • •

الفكر البوذى :

عقب وفاة بوذا عام ٤٨٣ ق . م . بدأ الخلاف يدب بين القادة البوذيين مما دعاهم الى عقد اول اجتماع لمناقشة بعض الخلافات السلوكية التى ترجع الى ان البعض مازال حديث الايمان بالبوذية ولم يستطع بعد التخلص من تأثير التعاليم الهندية الاخرى . الا ان هذه الخلافات اخذت تتسع مع الايام حتى عقد اجتماع ثان بعد حوالى قرن من وفاة بوذا . . نوقشت فيه هذه الخلافات بشىء من التفصيل والتحديد . وهى تدور حول قواعد السلوك التى تتعلق بالمأكل والمشرب والمقتنيات الخاصة من اثاث وادوات وذهب وفضة وغيرها مما تمنح كصدقة .

---

(١٨) Basham, A.L. : The Wonder that was India, Sidwick and Jackson, London, 1954.

ودعا الملك **آشوكا** ASOKA (٢٧٢ – ٢٣٦ق . م) الى عقد اجتماع ثالث لتنقية التعاليم البوذية من البدع الدخيلة وتحرير المجتمع البوذي من الادعياء الذين يزعمون تحقيق النرفانا ويعطون لأنفسهم من النفوذ الروحي ما لا يستحقون . وانقسم البوذيون الى فريقين دار بينهما حوار طويل حول ما هو اصيل وما هو دخيل . الا ان هذا الانقسام ادى الى انقسامات فرعية اخرى حتى تكونت حوالى ثماني عشرة فرقة بوذية . ورغب الملك **كانيشكا** Kanishka (٧٨ – ١٠١ م) أن يوفق بينها فدعا الى عقد اجتماع رابع انتهى بحصر الخلاف بين فرقتين رئيسيتين هما :

(أ) **فرقة ماهايانا** Maha Yana اى الطريق الأسمى .. وتذهب مذاهب تقدمية تتصدى لتحكم قادة البوذية الذين يفرضون سيطرتهم على الجماعة البوذية بادعاء كاذب بالوصول الى النرفانا دون تحقيقها بالفعل والواقع ، وتتوسع في مناقشة كيفية بلوغ النرفانا وصيرورة الفرد بوذا « اى المستنير » وتحديد حالة النرفانا .

(ب) **فرقة هينايانا** Hina Yana اى الطريق الادنى ، وتتعلق بحرفية تعاليم بوذا . . وتتمسك بضرورة الالتزام بمراسيم الالتحاق بالجماعة وتحتم عقد حفل تنصيب لكل عضو جديد ، وتعطى أهمية كبرى لدور المرشد في توجيه كل مريد يرغب في سلوك طريق الولاية الذى يعده لبلوغ النرفانا (١٩) .

ولم يتوقف النزاع بين هاتين الفرقتين واستمر الصراع الفكرى بين المجددين والمحافظين حتى ظهرت مذاهب وفلسفات عمقت افكار بوذا الأصيلة ، وشرحت بعض ابعادها القريبة والنائية وحددت ظلالها الغامضة والباهتة ، الا انها لم تهتم بأن تخوض اى حوار مع البرهميين او الشنتويين او الشيفيين ، بل صرفتها الخلافات الجانبية حول بعض افكار بوذا عن توعية عامة البوذيين الذين صعب عليهم استيعاب هذه المذاهب وتلك الفلسفات ، بينما يعيشون في مجتمعات تخضع لتقاليد اسطورية ، ولا يستطيعون قطع صلتهم بالعقائد السائدة الشائعة بين عامة الهنود الذين توارثوها منذ اجيال بعيدة . ولذلك فما ان ابدى الشنتويون بعض الاعجاب والتقدير بشخصية بوذا وقدروا نضاله الروحى والخلقى من اجل انقاذ البشرية من الآلام حين جعلوه التجسد التاسع لالههم المفضل فشنو وقدسوه حتى اسرع البوذيون الى عبادة زعيمهم الروحى ومؤسس ديانتهم . ورغم أن البوذية لا تمجد الآلهة اكثر من اللازم ولا تسمح بتقديم القرابين اليها فقد انتشر تقليد تقديس بوذا بين عامة البوذيين ، يرددون اسمه في كل دعاء وصلاة ويقربون اليه القرابين رغبة في الفوز بجنته التى هى اشبه بجنة براهما ، ويعددون له ثلاثة تجسدات اشبه بتجسدات فشنو وهى :

١ – تجسد جوهرى غير محدد كله حكمة ومعرفة .

٢ – تجسد سماوى محدد بالاسم والشكل والصورة ، عالم بكل شىء ، قادر على كل شىء ، موجود في كل مكان .

---

(١٩) انظر كتابنا عن : قصة بوذا .. المرجع السابق ذكره .

٢ ـ تجسد ارضي ظهر فيه بوذا في الدنيا يمارس المجاهدات ليفوز بالاستنارة ويرشد عامة الناس الى طريق النرفانا . بل لم يحرم البوذيون زعيمهم من رفيقة هي اشبه بزوجات شيفا ، واتخذوا من الطقوس الجنسية وسيلة للخلاص وتطهير الذات وتحقيق النرفانا (٢٠) .

انه وان ادت ممارسة مثل هذه الطقوس واعتناق مثل هذه العقائد الى نوع من التقارب بين مختلف الديانات الهندية ، الا ان هذا التقارب تم على حساب التفكير العقلي ، ويشهد على عجز العقلية الهندية على التخلص من التفكير الاسطوري وان الخرافة مازالت تسود ، وان محاولات البوذية على الدوام فلسفة كل ما يتسرب اليها من عقائد غريبة عن اصولها وتبريرها بتفسيرات منطقية يبين مدى استسلام العقلانية البوذية للاسطورة . ولا يعفى العقلية الهندية من تهمة انها ظلت حتى هذا العصر عقلية تستهويها الخرافة الدينية وانها ضيقت الخناق على العقلانية البوذية حتى اخذت تبحث لها عن مستقر آمن لها خارج الاراضي الهندية .. ولذلك تكاد لا نعرف شيئا اكيدا عن اصول المذاهب البوذية الا عن طريق ما حفظته لنا الكتابات الصينية التى لم تهتم الا بمذاهب اربع فرق بوذية هي :

(أ) فرقتان تفرعتا من هينايانا وهما : فرقة **ڤايبهايشيكا** Vaibhaiska وفرقة **سوترانتيكا** Sautrantika

(ب) وفرقتان تفرعتا عن ماهايانا وهما :

١ ـ **فرقة** يوجاكارا Yoga Cara

٢ ـ **فرقة** ماذياميكا Madhyamika

وسنعرض لهذه الفرق في شيء من التفصيل في الصفحات التالية :

١ ـ يعد مذهب **ڤايبهايشيكا** اول مذهب بوذي حاول ان يفلسف تعاليم بوذا ويضعها في قالب عقلي على اسس منهجية ، فاهتم بمعرفة اصل الوجود حتى تتكشف السبل القويمة التى تحقق النرفانا ، واعترف بوجود الماضي والحاضر والمستقبل ، الا ان الذى له ماض وحاضر ومستقبل هو الاحوال والظاهر والحالات القابلة للتغير والتبدل والاختلاف ، في حين انه ليس هناك وجود لجوهر ثابت لاى موجود . ذلك ان كل ما هو موجود ليس الا مجرد مجموعة من العناصر المختلفة المتنوعة يصل عددها الى ٧٥ عنصرا . وهذه العناصر لا مقوم لها ولا تتركب من جزئيات ابسط منها، ولكنها تقبل احوال وكيفيات وصفات وقتية متغيرة غير ثابتة .. فلا يوجد جوهر بدون كيفيات ، ولا توجد مادة وراء الظواهر الحسية .

* **العناصر** : وتنقسم عناصر الوجود التى عددها ٧٥ عنصرا الى عدة مجموعات يمكن تصنيفها فيما يلي :

ـ أحد عشر عنصرا مادية .

---

(٢٠) Zimmer, H.: Philosophies of India, Routledge and Kegan Paul, London, 1951.

ــ عنصر ادراك واحد .

ــ ٤٦ عنصرا للحالات الذهنية .

ــ ١٤ عنصرا للميول والنزعات .

ــ ثلاثة عناصر خالية من الكيفيات ولاتتعرض للتغير والتبديل والتشكل والتنوع وهي:

(أ) النرفانا حيث الهدوء والسكينة والاستقرار وهي حالة يتحرر فيها من الجهل والاهواء وتنتفي فيها الآلام .

(ب) العزلة حيث ينقطع فيها الارتباط بالحياة ويتوقف التعامل مع الدنيا .. ويستغنى عن شتى المطالب .

(ج) المكان الذى لايوجد فيه مايملأه فهو ليس بفراغ ولا يسمح بوجود فيه ..

* **المعرفة : ويمكن الوصول الى معرفة هذه العناصر عن طريق نوعين من المعرفة : معرفة عن طريق الحواس** والذهن ، ومعرفة عن طريق الرؤية الحدسية .

والمعرفة التى عن طريق الحواس والذهن هي **معرفة** الظواهر الحسية **للعالم المادى المكون من عناصر اولية واخرى ثانوية** . اما العناصر الاولية ذاتها فهي التراب والماء والنار والهواء ، وما ترتبط به من خواص الصلابة والرطوبة والحرارة والحركة ، وما تؤدى اليه من تماسك او تخلخل ومن تمدد او انكماش . وتوجد هذه العناصر في جميع الموجودات بنسب متساوية ، الا انها تختلف من حيث الانتشار والتوزيع .

واما العناصر الثانوية فهي أولا الادراك اوالشعور الذى ليس الا سيلا متدفقا من عنصر واحد من الظاهرات الحسية التى تتوالى على الوعي عن طريق مداخل الادراك من الحواس الخمسة ومن طريق الاستدلال من الذهن . وثانيا الميول الخيرة والنزعات الشريرة ، وخاصيات الميلاد والحياة والفساد والموت التى تبعث في الوعى كثيرا من الانفعالات والمشاعر ..

الا أن الارتباط بالعالم المادى عن طريق الادراك الحسي والمعرفة العقلية والانفعالات والمشاعر ما هو الا ارتباط بموجودات جزئية وقتية متأثرة بالاهواء تؤدى الى سلوك محصلة افعاله تسمى كارما Karma وهي التى تبقى بعد الموت وتدخل الرحم لتولد من جديد . . وهكذا تدور عجلة الحياة حسب نوعية **الكارما** بين الحياة والموت في صور واشكال وانماط من الحياة تحددها نتائج الافعال في الماضي .. ولا يتحرر الفرد من تعاقب الميلاد والوفاة الا بالسلوك القويم الذى ينبع من التأمل الطاهر والرؤية الحدسية للحقيقة المطلقة التى تحقق النرفانا في نهاية مطاف ينشد الخلاص من الآلام (٢١) .

---

(٢١) Edward Conze : Buddhism, Faber, London, 1960.

٢ ـ **يمتاز مذهب سوترانتيكا بانه مذهب تقليدي** خفض عدد عناصر الوجود الى ٤٣ عنصرا واهتم بتحليل المدركات الحسية فعمق في بحث المعرفة ، وتوسع في تقسيم انفعالات اللذة والالم وجعل منها ثلاثة عناصر هي :

(أ) لذة والم (ب) لا لذة ولا الم (جـ) تعادل اللذة والالم مع لا لذة ولا الم .. كما توسع في تصنيف عناصر الميول والنوازع وقسمها الى عشرة ميول خيرة وعشرة نزعات شريرة .. وميز بين نوعين من المعرفة ، معرفة مباشرة .. ومعرفة غير مباشرة ..

المعرفة المباشرة : ليست المعرفة المباشرة الا مجرد استقبال المعارف عن طريق الحواس ، بينما تشتغل المعرفة غير المباشرة بالمعارف التي تستقبل عن طريق الحواس .. وبذلك تكون المعرفة المباشرة معرفة جزئية .. الا ان الجزئي هو الحقيقة وهو الوجود الفعلي ، لان الحواس لاتدرك الا ماهو موجود في الواقع . ان حالات الوعي او الادراك لايمكن أن تحتوى معرفة بدون موضوع خارجي ، وان الشيء الخارجي مستمر في الوجود .. كان موجودا في الماضي وباق في المستقبل . كما هو موجود الآن . وان الاستمرار في الوجود يتطلب التحول والتبدل والتغير اذ لايوجد شيء ثابت لان الثبات يتعارض مع بقاء الوجود .. وكل مايوجد وقتي لتشابه حالات وقتية متتالية .. في كل لحظة تتولد حالة جديدة .. ولا يبقى شيء على حالة واحدة .. وان توقف التغير غير ممكن لان الشيء اذا لم يتغير في كل لحظة فلن يحتاج لان يوزن او يقاس .. بل لن يصير الطفل رجلا .. فلا يوجد جوهر دائم ثابت على حاله في الماضي والحاضر والمستقبل .. وان قبول وجود عنصر دائم ثابت هو نوع من الضلال والذي يغيب ادراكه عن الوعي الانساني .

وقد يكون هناك مدركات ذهنية توجد في شكل صور عقلية تستقل من المدركات الحسية ، ولكن حيث ان الادراك الحسي سابق على الادراك العقلي فهو الادراك الأصح ، بينما الادراك العقلي ادراك مفتعل وزائف .. ولذلك فان الجزئي هو الحقيقي والكلي غير حقيقي .. وان الاستدلال الذي يتوصل الى الكلي عن طريق الجزئي الذي يتكرر مضلل رغم انه يعتمد على اساس تجريبي .. لأن جميع الحالات الجزئية ليست متشابهة تشابها تاما مطلقا ، ولا تخلو من تفاوت وتغاير .. والمعرفة الحقة الوحيدة هي التي تتميز بالاختلاف والتغاير وتنوع العلاقات .. وذلك لايتوفر الا في الجزئي .. وفي المعرفة المباشرة ..

المعرفة غير المباشرة : هي معرفة تقوم على تجريد المدركات الحسية او تعريفها خلال الادراك الحسي في صيغ مصور ورموز قد تعين في معرفة العالم الذاتي الذي يتطلب تجربة تأملية فكرية داخلية مما يجعل للاستدلال اهمية بجانب الادراك الحسي في تكشف اعماق الانسان .

ان تجريد الصور الفكرية من الشيء لايمكن ان يتم بدون أن يكون هناك اساس تجريبي من المعطيات التي تكون الصور الفكرية .. فان لم يدرك هذا الشيء فان الفكر لايمكن ان يتوصل الى الصيغ التي تشغله ويدور في فراغ . فوجود المدركات الحسية هي الاساس الذي يميز الاختلافات التجريبية . وان الموضوع الحقيقي للادراك الحسي ان يكون خارج المحتوى الفكري . وان معرفة الشيء معرفة صادقة دقيقة يجب الا يكون فيها اى اختلاف عن الشيء ذاته .. ولذلك

فان احتمال الخطأ يقل كلما قل الاعتماد على الحكم العقلي او التأويل الفكرى الذى لايستند على اساس من الواقع المحسوس .. لان الكلى ليس الا امراً مجرداً او رمزاً لاهميته فوق أنه يستحيل وجود الاستدلال بدونه .

الا انه ليس بالضرورى ان يكون لموضوع الفكر وجود خارجي بالفعل وفى الحال .. فان حالة النرفانا التي لم يتحقق وجودها بعد ، وننشد تحقيقها فى المستقبل لها وجود عقلى فى الفكر ..

ولقد ادى تحليل الادراك الحسى وتقسيم المعرفة الى معرفة مباشرة ومعرفة غير مباشرة الى تصنيف المعرفة فى اربعة انواع :

- معرفة حدسية حسية عن طريق الحواس

- معرفة حدسية عقلية تجرد المدركات الحسية .

- معرفة حدسية ذاتية تحلل الشعور والوعى والحالات الذهنية والانفعالات .

- معرفة حدسية للزاهد لا هى حسية ولا هى عقلية تكتسب عن طريق تركيز التأمل الذاتى .. (٢٢)

• • •

٣ - **يركز مذهب يوجاكارا** اهتمامه على ممارسة المجاهدات الروحية التقشفية ليحقق حالة من حالات التأمل المجرد التي تهيء للوصول الى الحكمة السامية التي تقود الى الهدف الاقصى والمصير النهائى الذى ينشد الخلاص ببلوغ النرفانا ...

ويقوم هذا المذهب على نزعة مثالية لاتميز بين الذات والموضوع ولا تفصل الادراك عن الاشياء ... فلا يوجد سوى وعى يتشابه احوال بفعل النوازع الاولية والقوى الذهنية والحواس .. فالواقع الخارجي لايوجد فقط بل لايوجد فكرته كذلك .. وكله مجرد اوهام ليس لها حقيقة فعلية ولا وجود لغير « الوعى المطلق » فليس هناك عناصر او ارواح .. ولا ذات ولا موضوع .. فكل ذلك ليس الا مجرد مظاهر او اشباح ترد على الوعى فى سلسلة لا متناهية من الحالات الذهنية التي ليس لها بداية ولكن تنتهى بمجرد الوصول الى النرفانا ..

ولكن فى مجال التجربة يوجد وعى وشىء .. ويعتبر ادراك الشىء فى مجال الوعى هو المعرفة ، لان الوعى لايستطيع ان يدرك بذاته او يعرف دون ان يكون هناك موضوع بعينه .. ولكي تتم المعرفة ينبغى ان يكون هناك موضوع الوعى .. الا انه يصح ان يكون هذا الوعى موضوعا لوعى آخر .. وهكذا .

(٢٢) Vidhuskhera Battacharya : Historical Introduction to the Indian Schools, of Buddhism, in History of Philosophy : Eastern and Wester, op. cip.

فى حين ان الاحوال التي ترد على الوعي تدل على ان هذا الوعي فى حاجة الى ان يتطهر مما يرد عليه من أحوال متغيرة ترجع الى تأثره بثنائية الذات والموضوع . ولا يمكن ان يتم مثل هذا التطهر الا اذا توقف الوعي من ادراك اى شيء . لأنه فى غياب الاشياء تختفى الذات المدركة وينعدم وجود الموضوع والذات معا .. ولا يعتبر القوام وعى الموضوع والذات حالة من الحالات الذهنية .. او نوعا من الادراك .. أو ضربا من المعرفة .. انما هو وعي متسام فى فراغ تام يتم من خلو الذات والموضوع جميعا من الكيفيات والخواص وكذلك من فكرة الفراغ ذاتها .. وحينئذ يتحقق الهدف النهائي وهو « الوعى المطلق » .

وان زعم وجود الذات والموضوع فى عالم التجربة ما هو الا وهم ، اذ لا حقيقة لهما ، وان الخروج من العالم التجريبى فيه خروج من الوهم ولا يتم مثل هذا الخروج الا بقطع الصلة بالموضوعات الخارجية حتى يصبح الوعى بدون محتوى ، حتى من محتوى الوعى ذاته .. وان السبيل الصحيح الذى يوصل الى مثل هذا الهدف هو « الوجد » الذى يقدر على تصفية الوعي من كل موضوع ، ويمكنه من التمييز بين الموضوع والذات .. ان الوجد يقدر على ان يبعد الذات عن شتى الارتباطات الخارجية والتعلقات التجريبية .. ويستغرقها فى تأمل يصرف الوعي عن اى شيء .. ويجعله فى راحة وسكون وهدوء ولا يعكرها اية اهتمامات تبعثها الميول والنزعات والقوى الذهنية والحواس .. فلا يشعر باى قلق يحدو الذات على التعلق بموضوع ما ، أو الارتباط بشيء من اشياء الارض فيتحرر من القلق والالم والاسى ، ويتحرر من قيد الكارما ويتخلص من اثر عواقب سلوكه فى الحيوات الماضية ، ويصل الى الوعى المطلق المتطهر من اوهام الدنيا وسرابها واحلام الحياة وخيالاتها ، والكمن فيه حقيقة النرفانا واستقرارها ولا تسمح بالعودة الى الحياة ... (٢٣)

٤ ـ **لعل مذهب ماذيا ميكا** هو اكثر المذاهب البوذية انتشارا ، لانه استطاع امتصاص مختلف مقومات المذاهب البوذية الاخرى .. وظهر جمهرة من دعاته فى القرن الثامن الميلادى على قسط كبير من المهارة الفائقة فى الجدل العقلى ساقته الى الدخول فى مناقشات طويلة مع اتباع بقية المذاهب البوذية التى تعاونت جميعا من اجل توضيح فكرة النرفانا ...

ويقوم هذا المذهب على رفض الوجود والعدم .. البداية والنهاية .. الخلود والفناء .. الشيء واللاشيء .. الروح واللاروح ... ولذلك لا يظهر شيء فى الوجود أو يختفى فيه شيء .. وان الحقيقة المطلقة وسط بين لا وجود ولا عدم .. خالية من التحديدات الايجابية والسلبية جميعا .. يطلق عليها لفظ سونيا Sunya بمعنى صفر الذى يرمز له الهنود بشكل O اى حلقة صغيرة فارغة فى الوسط .. وهي كلمة ماخوذة من لفظ سونياتا Sunyata السنسكريتى بمعنى فراغ ، ويشير الى نوع من الانتفاخ حتى اصبح معناه كل ما هو منتفخ فى الظاهر وفارغ فى الداخل ..

(٢٣) Murti, T.R.V. : The Metaphisical Schools of Buddhism, in History of Philosophy : Eastern and Western, op. cip.

ان الاشياء والذات منتفخة فى الظـاهربالكيفيات والخواص ، وفارغة فى الداخل لانهـا خالية من اى جوهر او مقوم . الا ان هذا الانتفاخ يرجع الى الامتلاء بشيء غريب عن الشيء او الذات ولذلك ينبغى أن يخرج كل ما هو غريب حتى تكون هناك حقيقة مطلقة . حقيقة الفراغ التى تجمع الاثبات والنفى .. فلا ينطبق عليها قـول « نعم » ولا يصدق قول « لا » .. واذا انطبق عليها قول « نعم » صدق قول « لا » .. انهـا حقيقة الفراغ الوسط بين الوجود واللا وجود .. بين الخلود والفناء حيث تلتقى النرفانا والدنيـا وتطابقان ولا يختلفان ويصـيران نفس الشيء .. انها الحقيقة العليا والحقيقة الوحيدة .. وكل ما يقال عنه انه معرفة هي معرفة متواضع عليها اختلقها الناس لتكون اصطلاحات ورموزا .. ولذلك فان كل ما يقال عنه حقائق .. ما عـدا حقيقة الفراغ ـ احلام واصداء وسراب وانعكاسات لا تنم عن ذاتها . وتعتمد على غيرها .. وتستمد وجودها من خارجها .. بينما المطلق وحده هو الذى ينم عن ذاته ولا يستمد وجوده من الخارج .. ولا يعتمد فى وجوده على غيره ..

وينبغى أن تفرغ الحقيقة من الاختـلاف والتقارير والتمايز والكثرة ومن كل ما هو غريب عنها اذ ان التعلق بهـا يدل على الجهـل الذى تستغرقه الأوهام والخيالات التي تنشأ من الظن بان هناك ثنائية فى الوجود ، ومن الارتباط بعلاقة العلة والمعلول التي تتحكم فى عالم الظواهر المتغير .. وبذلك لايمكن ان نصل الى الحقيقة المطلقة الا اذا فرغناها من علاقات العلة والمعلول ومـن مختلف صور الفكر ورموز التعبير .. لان الحقيقة لا تخضع لعلاقة العلة والمعلول ، ولا يعبر عنهـا بالاصطلاحات ولا يفكر فيها بالرموز ، ولا تعلم على انها ظواهر ، لانها بريئة من كل ذلك .. وان السـبيل الوحيد لتحقيقها هو المنهج الجدلى ..

رغم ان المنهج الجدلي منهج سلبي لاديتوحي اظهار ما فى المذاهب البوذية من تناقض بتحليل وجهات نظرها المتعارضة . الا انه يكشف عن انها جميعا تتعثر فى بلوغ الحقيقة وتفتقـد حدس الحقيقة المطلقة التي هي وسط بين الوجود واللاوجود ، واتباع السلوك الذى يتعاون فيـه التامل النظرى والضبط المعنوى على تحرير الوعي بتفريغه من مختلف الارتباطات الدنيوية والاهواء والميول والنزعات التي تجلب الالم والشر والنقص وتساعد على بقاء الكارما واستمرار العودة الى الحياة من جديد بعد كل موت ..

واذا ما تفرغ الوعي من الجهل والالم والشر والنقص وتحرر من الكارما وتوالى الولادات يصل الى النرفانا حيث الفراغ الذى تنقطع فيه صلة الفرد باى ارتباطات خارجية غريبة عن ذاته .. وتنعدم علاقاته بالحياة ويستغرقه بالتمام فراغ شامل مطلق هو الاستنارة الـكاملة الحـقة .. ويصبح بوذا ...

ان بوذا وحده هو الذى وصل الى مرتبة « العالم بكل شيء » بكل ما فيها من كمال وشمول وتفاصيل .. لان عقلية بوذا اللانهائية تختلف عن عقولنا المحدودة .. وبالتالى تختلف افكاره عـن افكارنا بانها افكار مطلقة تصدر من فكر مطلق .. غير مرتبط .. متماثل مع ذاته ولا ينفصل عنها .. بل ان مرتبة « العالم بكل شيء » لم يصل اليهـا بوذا وهو فى حالته الانسانية .. انما بلغها عندما اصبح « **المبدا المعنوى الخالص** » .

ولا يمكن ان يعرف؛أي بوذا ، متى يصل الى هذه المرتبة لان الفراغ المطلق ليس له خواص او كيفيات او اية علامات يمكن ان يستدل بها عليه او تؤكد له وصوله للنرفانا من عدمه .. لان التمييز بين النرفانا والذات يعد من الحقيقة المطلقة ، وكل من يزعم انه وصل الى النرفانا واصبح بوذا ليس الا دعيًا جاهلا .. اذ ان هناك فرقا بين من يريد ان يكون مستنيرا اى **بوديشاتفا** Bodhisattava وبين ان يصير مستنيرا بالفعل أى **بوذا** Buddha اذ ان ذلك يحتاج الى وقت طويل وحيوات عدة متتالية تستغرق ثلاثة أحقاب زمنية من مئات السنين . حتى يمارس خلالها تجارب متنوعة تكسبه خصالا حميدة تمكنه من القيام بأعمال بطولية وتوسيع دائرة مداركه حتى تصبح معرفته كاملة شاملة ... ومع ذلك فان كل فرد يستطيع ان يصير بوذا طالما يتبع الطريق السليم للاستنارة . اذ ليست الاستنارة بالضرورة مقصورة على فئة من الناس دون فئة أخرى .. ولا يتساوى فى ذلك من انخرط فى سلك الجماعة البوذية وترقى فى سلم مراتبها مع من هو خارج الجماعة .. فليست الاستنارة حكرا على قادة الجماعة البوذية من دون سائر السالرين فى طريق النرفانا (٢٤) .

لاشك فى ان ما خاضته المذاهب البوذية من مناقشات ومجادلات على مر القرون أتعب العقول حتى ضاقت بالجدل العقلي وملت النفوس نمطية المنهج الجدلي ، خصوصا وهو يدور ويلف حول افكار غامضة مثل النرفانا . وما يكاد يصل الى تفسير معين حتى تثار حوله الاختلافات .. فانصرف الكثيرون من الاتباع عن تتبع هذا الجدل المنطقي الجاف بعد أن شق عليهم مسايرة الحوار العقلي الجاد البعيد عن واقع الحياة اليومية والاتجاهات الفكرية العامة .. بينما أخذت تشيع الاتجاهات التى تؤمن بالقوى السحرية الخارقة . وتنتشر الطقوس الجنسية بين عامة الهنود وخاصة الشيفيين ، فاحس البوذيون بانهم فى شبه عزلة فكرية وروحية عن المجتمعات الهندية حثت الكثيرين منهم على الهجرة بالتعاليم البوذية حرصا على سلامتها ونقاوتها .. ولم يبق من البوذيين فى الهند الا من قبل ان يمارس العقائد الشيفية وخاصة مذهب تانترا Tantra الذى يتخذ من الشعائر الجنسية سبيلا للتقرب مرشيفا ... فظهر مذهب بوذى جديد انتشر فيما بين القرنين السابع والثامن الميلاديين ، بعد ان جعل الطقوس الجنسية وسيلة البوذى لتحقيق النرفانا وساق تحليلات عقلية وتبريرات منطقية لتضع فلسفة بوذية تحاول ان تستخدم المهارات العقلية التي اكتسبها البوذيون فى التأويل والتفسير لعرض العقائد الشعبية الشيفية فى قالب بوذى يغرى عامة البوذيين بالتمسك بالبوذية ...

٥ ــ مذهب تانترا البوذى

ما وجد هذا المذهب الا لكي يحقق الخلاص من الآلام والشر والنقص ببلوغ النرفانا عن طريق اخلاء الفراغ بالطقوس الجنسية والشعائر السحرية ... اذ يرى أن بوذا هو الحقيقة الكامنة فى الاشياء .. وظهر على مر العصور والاحقاب في خمسة من المستنيرين .. ثم ظهر

(٢٤) Edward Conze : Buddhism, op. cip.

اخيرا فى بوذا المستنير .. وكانوا جميعا مستنيرين محققين للنرفانا منذ البداية ولم يخوضوا غمار دائرة الولادة والموت .. انما تم انجابهم عن طريق اتصال الجوهر الفعال الايجابى المذكور الذى تمرس بالمهارات العملية .. بالمبدأ المنفصل السلبى المؤنث الذى وهى الحكمة .. فولد بوذا عن طريق هذا الاجتماع الجنسى ، وعرف المطلق الناجم عن اتحاد الجوهر المذكر والمبدأ المؤنث .

ولذلك اعطى مذهب تانترا اهمية كبرى للطقوس الجنسية لتحقيق النرفانا ومعرفة المطلق وحض البوذى الذى يريد الخلاص على ان يؤدى شعائر جنسية : اما فى صورة رمزية تحاكى اتصال الجوهر المذكر بالمبدأ المؤنث ونتج عنه ولادة المطلق .. او فى صورة اتصالات جنسية فعلية يحتضن فيها الرجل المرأة فى عمل جنسى كامل ، لأن الفعل الجنسى من احتضان الذكر للأنثى ، وما ينجم عنه من متعة وسرور ينم عن تحقيق وحدة أصيلة ذاتية مطلقة . ورغم ان الذكر والأنثى اثنان من ناحية المنطق الأرضى وبالنسبة للزمان والمكان فان الفعل الجنسى وما يؤدى اليه من معرفة حدسية ذاتية .. يؤكد ان اجتماع الذكر والأنثى ما هو الا بذر الحب ... وان هذا الاتصال الأرضى فى الزمان والمكان ينجم عنه كائن جديد يجمعهما فى وحدة مطلقة ..

ان الطقوس الجنسية تتسامى بالمبدأ المؤنث المثير والعنصر المذكر الفعال وتزيل بالاحتضان التمايز بينهما .. وان الصور والتماثيل التى تعرض عناق الرجل والمرأة وتعرف باسم Yale Yum ليست الا نماذج تدعو الى تأمل الأنثى على انها مبدأ الخلود الحيوى .. وتأمل الذكر على انه الجوهر الفعال .. وتأمل العناق على انه النبع الذى يتدفق منه حيوية الاستنارة فى صورة كاملة .. بل يوحى هذا الرمز الثنائى بأنه يشرق الفعل نوع من الاتحاد بين المعرفة الحسية والمعرفة المطلقة فلا يشعر بوجود تمايز بين الظاهرات الحسية والنرفانا ... لأن الاتصال الجنسى رغم ما يحتويه من توتر واندفاع وتضارب فى النوازع ينتهى بنوع من الاتزان بعد الاشباع الجنسى يبعث على الراحة والسرور ويقضى على الشهوة ويبقى الرجل والمرأة فى وحدة كاملة .. ولذلك فان الفعل الذى يحقق مثل هذه الوحدة « نعمة عظمى » أنجبت بوذا وتنجب كل مطلق ، وتحقق النرفانا بتصفية المعرفة من الاهواء والميول والنزعات والظواهر الحسية حتى تصبح الفراغ المطلق (٢٥) .

ولاشك ان اتخاذ التأويل العقلى للاتصال الجنسى كفلسفة لتحقيق النرفانا يبدو تطورا غريبا للاتجاهات الروحية والخلقية التى شب عليها الفكر الهندى ، ويعد استسلاما عجيبا للتيارات الشعبية التى تستهويها الخرافة والاسطورة والقوى السحرية ، ويبين ما بلغه الفكر الهندى من قلق وبلبلة وتمزق دعته الى نوع من الخلط بين الروحانيات والجنسيات عرضته للاتهام من الفكر العالمى بأنه فكر تقبل ممارسة شعائر عاهرة تبيح الفسق فى المجالات الدينية .

●●●

(٢٥) Zimmer, H. Philosophies of India, op. cip.

هكذا كانت الحالة الدينية والفكرية في الهند قبيل دخول الاسلام فيها . . . كان الهندوس يعيشون في متاهات الأساطير والخرافات والقوى السحرية الخارقة . . يعبدون ما يتصورونه من رموز لآلهة كثيرة لا يختلفون بصددها الا من حيث ترتيب مراتبها ، ومن يكون على رأسها . . هل هو براهما او فشنو . . او شيفا . . ؟ ولكن يقربون اليها جميعا القرابين في حفلات تجمع بين الغناء والرقص والطقوس الجنسية . . واذا استقرت عقيدة من العقائد على اله من الآلهة فانها تنسب اليه الخلق والخلود وتعتبره الحقيقة المطلقة ، واذا رفضت عقيدة مبدأ الألوهية واكتفت بالضبط المعنوي من سلوك قويم وتأمل مركز لتحقيق السعادة تجد انها احتارت في تحديد نوعية هذه السعادة ، وتتحايل في تعريف حقيقتها ، وتتساقى جدل يدور في حلقة مفرغة . ولذلك الفكر الهندي في حوار مع نفسه يناقش عقائده مناقشة جدلية محاولا ان يصل الى الحقيقة المطلقة . الا ان هذا الجدل كاد يستغرق كل مجهوداته الفكرية وادى به الى نوع من البلبلة الفكرية ساقته سوقا الى الانغماس انغماسا كليا في اوهام الاساطير . .

وكان جميع هذه الاعتقادات وتلك الفلسفات تمن لعقيدة تجمع شملها وتخرجها من هذه المتاهات الخرافية . ولكن سلطان رجال الدين كان من القوة بحيث لم يسمح باضعاف اثر هذه الاساطير ذات الجذور التاريخية العميقة التي تضم كثيرا من القيم الروحية والسلوك الفاضل والحكمة ، مما ساعد على تدعيمها بالبراهين العقلية والأساليب المنطقية والتاويلات الفلسفية . وكان لابد من قوة روحية خارجية شابة فتية تاتي من بلاد المسلمين لتوجيه هذه العقائد العتيقة وجهة تنقذها من متاهات الفكر الاسطوري وتحرر عقول عامة الناس من سحر الخرافة .

• • •

ثانيا : الفكر الهندي . . . بعد انتشار الاسلام

لا شك في ان ظهور الاسلام في الهند خلال هذه المرحلة الفكرية المضطربة التي تعاني فيها العقلية الهندية الكثير من البلبلة والتمزق مكن تعاليم الاسلام من أن تلعب دورا أساسيا في تطوير مختلف الاتجاهات الدينية والعقلية والحضارية بين الهنود . فلقد وجد الفكر الحر في ظل التسامح والحرية والمساواة ان مبادىء الاسلام في التوحيد يمكن ان تعيد صياغة العقائد الهندوكية الاسطورية ، وتعمق اتجاهاتها الروحية وتزيدها في قوالب جديدة ، تطهرها من الخرافة والطقوس وضوحا وخصوصية ، بينما أسرع دعاة العقائد التقليدية في وضع قواعد مذهبية تبرز اهمية التمسك بالشكل التي تستعين بالخرافات والاساطير ، وتقوم على تعدد الآلهة حينما اشتد الخصام واستفحلت الحزازات الدينية . .

ولقد بدأ انتشار الاسلام في الهند بعد ان قويت العلاقات التجارية بين العرب الوافدين والمواطنين الهنود . . ولكن لما هدد قراصنة البحر من الهنود التجارة العربية ارسلت القوات العربية لفتح السند التي استقر فيها كثير من المقاتلين العرب واسرهم ، الذين نجحوا في جذب اعداد

كبيرة من الهنود الى الاسلام بنقل سياسة العرب السمحة الى البلدان المفتوحة، بينما اعتمد الغزاة من الغزنويين والغوريين والمماليك والافغان والمغول على الحروب المقدسة في ادخال الهنود في دين الاسلام . (٢٦)

(ا) لقد كان التجار العرب قبل نزول القرآن الكريم وسطاء بين آسيا واوروبا تنقل سفنهم مختلف السلع بين الهند والبلدان الغربية ... فنشأت صلات وثيقة بين العرب والهنود مكنتهم من معرفة خبايا الساحل الطويل لبحر العرب الذى تقع عليه موانيء حضرموت وعمان وموانيء دلتا نهر السند وساحل مالابار فاكتسب تجار العرب من الحضارمة والعمانيين خبرة ودراية بحياة سكان اهل المدن الساحلية في السند ومالابار ، كما استوطن الكثيرون من اهل السند الذين استعان بهم الحكام الايرانيون في غزو البلدان العربية واقاموا في أماكن كثيرة على السواحل الشرقية من العراق الى اليمن وعملوا مع المواطنين كموظفين وشاركوهم في حياتهم وتجاراتهم في المدن ، بينما سعوا مع عرب البادية وراء العشب والماء ، فعرفوا الكثير عن تقاليد العرب وعاداتهم .. (٢٧)

فما ان ظهر الاسلام في الجزيرة العربية حتى حمل التجار العرب دينهم الجديد الى البلاد التى يتعاملون معها تجاريا في الهند ومالابار ، كما اسلم بعض من استوطن البلاد العربية من أهل السند. ولقد اخذ التجار العرب يتحدثون لمن يأنسون لهم من الهنود عن مبادىء الاسلام السمحة البسيطة في حماس وايمان ، وكيف أنها تدعو الى التوحيد والاخاء والمساواة والمعاملة الانسانية الكريمة في بلاد تكتظ بالآلهة وتئن من وطأة التفرقة الطائفية وتمزقها النظم الطبقية . فكان حديث التوحيد والمساواة نغمة جديدة حلا للجميع أن يتسمعوا اليها ، فانفتحت قلوب الكثيرين من الهنود لهذا الدين واقبلت على الاسلام ايمانا بالتوحيد ورغبة في التخلص من العناء الطائفي والقهر الاجتماعي. ولما كثرت اعداد المسلمين الهنود في الموانىء التى يعظم فيها التعامل مع التجار العرب اقيمت فيها المساجد .. وساعد على تزايد عدد المصلين – الذين كانوا يباشرون صلواتهم في حرية تامة – حسن معاملة الحكام الهنود للتجار العرب ومن يتبعهم من المسلمين الهنود ، لانهم كانوا عماد التجارة الهندية الداخلية والخارجية التى كانت توفر الرخاء للحكام والرعايا فقدم الجميع لهم مختلف المساعدات والتسهيلات ، مما شجع الكثيرين من العرب على الاستقرار في موانىء ساحل مالابار خلال القرن الثامن الميلادى .. وبلغ من ترحيب الهنود بالقادمين الجدد حد الدخول معهم في علاقات مصاهرة وطدت العلاقات العائلية بين الهنود والعرب ، في وقت اخذ يستحسن فيه الهنود من أهل السند الذين استوطنوا الجزيرة العربية تعاليم الدين الاسلامى ، وعمدوا الى التقرب من بنى الاسلام بعد ان دخل الكثير منهم في دين المسلمين . وكانت تنقلاتهم بين الهند والبلاد العربية من العوامل التى عاونت على اقامة التقاليد العربية وتعاليم الاسلام في بعض ارجاء الهند وخاصة السند ...

---

(٢٦) انظر مقالنا « كيف انتشر الاسلام في الهند »مجلة الفصول ، عدد سبتمبر ١٩٥٧ . القاهرة

(٢٧) القاضي اطهر مباركبورى الهندى « العرب والهند في عهد الرسالة » ترجمة عبد العزيز عزت عبدالجليل. الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣ .

بينما اتم فتح محمد بن القاسم للسند عام ٨٩ هـ ، ٧٠٧ م وما صاحبه من استيطان القائلين واسرهم بالحرص على اتباع النظم المرعية في حسن معاملة اهالي البلاد المفتوحة ، فسمح المسلمون باصلاح معبد الهندوك الكبير الذي تعرض للهدم عندما لجأ اليه جنود الهنادكة واستخدموه كحصن للقتال ، ولم يسيئوا لاحد من المواطنين وامنوهم على ارواحهم وممتلكاتهم ، مما شجع الكثيرين من افراد طائفة الفيسيا من الزراع والصناع والتجار أو من افراد طائفة الشودرا من اصحاب الحرف الوضيعة ، ومن افراد جماعة المنبوذين المبعدين عن القرى والمدن لنجاستهم ـ على التعاون مع الحكم العربي بتقديم مختلف المساعدات عندما لمسوا الشيء الكثير من تسامح محمد بن القاسم وحب المسلمين للعدل والمساواة(٢٨) وعاش الجميع في صفاء ووئام وتعاون بفضل سياسة العرب الحكيمة في معاملة اهالي البلدان المفتوحة التي لا تميز بين العربي والسندي ، ولا تلجأ الا الى نوع من الضغط الاقتصادي بفرض ضريبة بسيطة في متناول كل رجل قادر ، يعفى منها العاجز والشيخ والطفل والنساء ، ومن يدخل من القادرين من الرجال في دين الاسلام .. نظير الدفاع عن روحه وممتلكاته ..

ولما كان في السند جماعات ضخمة من طائفتي الفيسيا والشودرا ومن جماعة المنبوذين تعاني الفقر والعوز والنبذ والمهانة والاهانة سرعان ما وجدت في الاسلام دينا يسمح بالمساواة ويزيل الفوارق الطبقية ويلغي التمييز الطائفي ، وادركت ان الاسلام يحترم كيانهم الانساني ويتيح لهم فرص رفع مستواهم الاجتماعي وحمايتهم من حدود النظام الطائفي الهندوكي الذي يحتم على كل فرد الالتزام بسلوك معين واعمال محددة تفرضها الطائفة التابع لها ، حتى لا يحوله الخروج عليها الى منبوذ لاينتمي الى طائفة معينة يهيم على وجهه في الغابات وبين شعب الجبال ، بعيدا عن المدن والقرى الآهلة بالهندوك ، يحرم عليه اداء الشعائر الدينية ، ويمنع من دخول المعابد وتلاوة التراتيم الفيدية .. لانه منبوذ نجس يجلب النحس لكل فرد يقترب منه أو لأي مكان يدخل فيه ... فدخلت افواج كبيرة من الهنودين الاسلام عن ايمان وطواعية لتلوذ في رحابه بالمساواة في الحقوق والواجبات والامان والاطمئنان اذ لا يفضل الاسلام فردا على فرد الا بالتقوى والعمل الصالح .

وفي هذا الجو الحر المتسامح عاش الاسلام صدر حياته في مالابار دون تدخل من السلطات الحاكمة او معارضة من الاهالي بل رحبت العائلات الهندوكية بمصاهرة المسلمين المهاجرين مما اتاح لعدد كبير من الهنود فرص الاطلاع على مبادئ الاسلام وفرائضه عن قرب . وفي رحاب المحبة والوئام ، فمن آمن بالاسلام آمن به عن اقتناع ورغبة ، وبالتالي لم ينشأ في هذه الفترة صدام بين التعاليم الاسلامية والفكر الهندي . اذ لم يشعر الفكر الهندوكي باي خطر يهدده من دخول الاسلام الهند ، ولم يجد في اقبال بعض الهنود على الاسلام ما ينقص من نفوذه .. بل اتخذ خطوات ايجابية ولم يتأخر في امعان النظر في تعاليم الاسلام والاستعانة بالتوحيد الاسلامي في تطهير ميوله الفكرية من سحر الخرافة واغراء الاسطورة .

---

(٢٨) د . احمد محمود الساداتي : « تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم » ، الجزء الاول ، مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٥٧ .

وما ان وجدت التعاليم الاسلامية طريقها الى عقول الهندوك في مالابار حتى جاءت وفود من رجال الدين لرعاية الدعوة المحمدية الناشئة.. واخذت توضح تعاليم الاسلام وتدعمها في قلوب من أسلم من الهندوك ولازالت حياتهم مرتبطة بالتقاليد الهندوكية فانتشر الاسلام بين هندوك مالابار .. واقبلت عليه جماعات من طائفة الشودرا كانت محرومة من الحقوق الدينية الهندوكية فسمح لها الاسلام باداء فريضة الصلاة وتلاوة القرآن الكريم في المساجد التي اهتمت في اقامتها الجاليات العربية ، وجعلتها مراكز ثقافية يشع منها نور العلم الاسلامي . ومما ساعد على توكيد الاسلام في مالابار دخول عناذكة من الاسر الحاكمة من ذوى النفوذ والسلطان في دين الاسلام حتى اصبح لايعيش المسلمون في رعاية التسامح الهندوكي فحسب ، وانما كانوا يعيشون في حماية الحكام كذلك . ولم يحتاجوا لأى عون سياسي أو عسكرى من الدول العربية خارج الهند . . وكان توثيق العلاقات الطيبة بين المسلمين والهندوك من اهم العوامل التى جعلت الهندود يحسنون الاصغاء الى الاسلام باذهان متفتحة خالية من التعصب .. ولذلك لا ابعد من الحقيقة اذا ما زعمت ان مذهب « سانكارا Sankara فيلسوف الفدانتا الأول قد تأثر بالاسلام رغم استبعاد مؤرخى الفكر الهندى مثل هذا التأثير(٢٩)

مذهب سانكارا في وحدة الوجود : ولد سانكارا عام ٧٨٨ م في بلدة على ساحل مالابار .. ونشأ في بيئة كانت تعرف الاسلام قبل ان يولد باكثر من قرن من الزمان .. وعاش بين قوم يحسنون معاملة المسلمين ويحترمون عقيدتهم ويسمحون لهم باقامة المساجد ، ولا يعترضون على آداء الصلاة فيها أو تلاوة القرآن الكريم .. بل ويتركون لدعاتهم كامل الحرية في توضيح تعاليم الاسلام لكل من يستفسر عنها من عامة الهندوك ، وبذلك اتيحت لسانكارا المتوفى عام ٨٢٠ م فرص عديدة لكى يستمع عن تعاليم الاسلام ويطلع على مبادىء التوحيد عن قرب في جو يغمره الاحترام المتبادل بين المسلمين والهنود . وشب على التفكير الحر غير المتعصب المحب للتوفيق بين مختلف الافكار الدينية الهندية السائدة وبين الأفكار الاسلامية ... ولقد ساعده حب التنقل بين ربوع البلاد ، وسعيه للزهاد والنساك في صوامعهم ، ولرجال الدين في معابدهم ودخوله معهم في حوار يجادلهم في عقائدهم الدينية بغية الكشف عن الحقيقة المطلقة ، الى ان يعي كل الاتجاهات الفكرية والدينية المنتشرة في عصره ولقد انتهى سانكارا بجدله مع أصحاب العقائد المختلفة الى التمسك باله واحد مطلق لامتناه ، ولا محدود ، منزه ، هو الحقيقة الوحيدة الصادقة ، ومعرفته هي المعرفة الحقة ، وان كل مايبدو في الكون ما هو الا وهم خادع وحلم كاذب ، لانه لايوجد غير حقيقة واحدة هي حقيقة « برهمان » الله الاحد جوهر كل كائن في الوجود (٣٠) .

واحسب ان اثر التوحيد الاسلامى هنا واضح في فكر سانكارا مما يدعو للقول بأن سانكارا قد استنار بفكرة التوحيد الاسلامية .. لانه كان يميل للتوفيق بين مختلف المذاهب وشتى الافكار ويهوى التنقل للاتصال بالزهاد ورجال الدين في وقت كان للمسلمين مساجد يلقى فيها علماء

---

(٢٩) انظر مقالنا : « أثر الفكر الاسلامى في وحى الهندوك » مجلة « المجلة » العدد ٧٦ . القاهرة . ابريل ١٩٦٣ .

(٣٠) . Radhakrishnan, S. : The Vedanta, Allen and Unwin, London, 1928.

المسلمين دروسا في التوحيد . ولا يستبعد اطلاقا تردد سانكارا على مثل هذه المساجد ليجادل روادها ويستمع لدروس التوحيد . . . خصوصا اذا ما عرفنا ان سانكارا يرفض فكرة تعدد الآلهة وعبادة اوثانها ؛ ويرى ان آلهة شتى الاديان لا تختلف عن الانسان الا بالدرجة فقط وليس في النوع. واذا كانت هذه الآلهة لا ترى فلأن طبيعتها تمكنها من الاختفاء . . كما ان خلودها نسبي ولا تعيش الا حياة اطول من حياة الانسان ، ولكنها لا تبقى للابد. . .واذا كان يمكنها ان تعين الانسان او تساعده في حياته فانه ينبغي الا تقدس اوتقرب اليها القرابين او يقام لها اى نوع من الشعائر والطقوس . . لانها تعجز عن ان تبعث في الفكر معرفة حقيقة الله الواحد في اعماق الانسان ،وخلف كل مظاهر الطبيعة الزائفة . .بل ان حقيقة الله الواحد تكمن كذلك في تلك المعبودات التي تقدسها ، كموتها في اى كائن آخر. ولذلك يجب الا يعبد الله في صور واصنام واوثان وتماثيل ، لان حقيقته لا تقبل التشبيه ،غير محددة ومنزهة لا تقبل التجسيد في اى صورة او التشخيص في اى تمثال . انما هي حقيقة مجردة مطلقة لا يعيها سوى العقل ، وان الاديان التي تتعامل مع اكثر من اله تعد ديانات شعبية وتعبر عن عقائد جماهير لم تصل تجاربها الروحية الى مرتبة النضج وحد الكمال . . .وان عبادة الآلهة المشخصة في اوثان ما هي الا عبادة متخلفة تقف عند مرحلة روحية يجب ان تتعداها وتتطور حتى تصل الى مرتبة الروحية الكاملة التي ترفض عبادة الاوثان رفضا باتا ..(٢١)

واذا قيل ان سانكارا اخذ هذه الوحدانية من مذهب اوتارا ميمانسا الذى ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد اذ سبق ان دعا الى نوع من الوحدانية المجردة لبرهمان . . فان جميع الاتجاهات الفكرية في مختلف الكتب الهندوكية لا تفصل الوحدة عن التعدد وتمزجها مزجا تاما بحيث يصعب التمييز بينهما . . واذا قيل ان برهما سوترا Brahma Sutra الذى وضعه بادارا يانا Badara Yana فيما بين القرنين الخامس والثالث قبل الميلاد يتكلم عن وحدة مجردة فان هذا الكتاب مختصر اختصارا شديدا ، يضفى على فكرة الوحدة الالهية المجردة غموضا على غموض حتى لا تخلو من ابهام . .فاذا كان مذهب أوتارا ميمانسا الذى يعد مذهب الفدانتا الاول ، وكتاب براهما سوترا الذى يعتبر سفر الفدانتا الاول قد تحدثا عن نوع من الوحدانية الالهية الا ان هذه الوحدانية كانت دائما مشوبة بالتعدد ولا يتمسك بها تمسكا صريحا قاطعا واضحا لا لبس فيه ولا تردد ،بحيث لا يؤدى تفسيرها الى مذاهب شتى يزعم كل منها انه المذهب الوحيد الذى يعبر تعبيرا صادقا عن وجهة نظر الهندوكية الصحيحة، بينما يلاحظ في تفكير سانكارا نوع من الطفرة عندما يحسم الحقيقة ويؤكد انها الله الاحد المنزه عن كل شيء ، مما يدعو الى القول بان سانكارا قد استعان بفكر تمرس بتجارب دينية استقرت على مبادىء ثابتة وتفوقت في الخبرة الروحية في مضمار التوحيد . ذلك ان اعلان سانكارا الوحدانية المطلقة المجردة في اسلوب جلي محدد، وفي تعبير بسيط قوى واضح يوحي بانه كان

---

(٢١) Radhakrishnan, S. : Samkara, History of Philosophy : Eastern and Western, op. cip.

على دراية واسعة بوحدانية الاسلام .. الى حدان مكتشمين ان يطوعها للتعاليم الهندوكية ويصل الى ان الله واحد وهو الحقيقة الوحيدةالموجودة في الكون ، ورفض تعدد الآلهة المتشخصة في تماثيل وصور ، وامتنع عن تقديس الاوثان وعبادة الاصنام ...

الا ان سانكارا اعتبر العالم الخارجي مجرد وهم لا وجود له .. وزيف لا حقيقة له .. ولذلك يقال انه تأثر بنظرية مايا Maya البوذية التي ترى في مظاهر الوجود المتعددة مجرد وهم خادع او حلم كاذب ... ولا شك ان سانكارا هنا حاول التوفيق بين الهندوكية والبوذية كذلك .. وبذلك يكون مذهبه من اولى المذاهب التي جمعت شتى التيارات الفكرية في الهندوكية والبوذية والاسلام .. وينسب اليه الفضل في تقريب الهوة بين الاسلام والديانات الهندية .. ولا جدال في ان اثره امتد الى التصرف الاسلامي .. لانه لما اتيحت الفرصة لصوفية الاسلام للاطلاع على مذهب الفدانتا في صورته النقية الصافية الخالية من شوائب التعدد والوثنية لقي قبولا من الكثيرين منهم .

الا ان اثر الاسلام لم يقف عند مذهب سانكارا الذي يبرز فيه فكرة التوحيد الاسلامية وطوعها للفكر الهندوكي ، واتخذ من التنزيه المطلق اساسا لمذهبه في وحدة الوجود ، انما امتدت اثار الفكر الاسلامي الى الحياة الروحية الهندوكية بوجه عام كذلك .. فان توالي زيارات علماء الاسلام من فقهاء وصوفية وفلاسفة ومتكلمين الهند لنشر الثقافة الاسلامية والتعرف على الفكر الهندي في بلاده الاصلية ، بما يتسم به من روحية كان من العوامل التي ساعدت على نشر الثقافة الاسلامية في كثير من البلدان الهندية .. وحث على الاقبال على الكتب التي تعرض الفكر الاسلامي بالثقافات السائدة بين الهنود ... وبذلك عرف الهنود ان الفكر الصوفي الاسلامي بدأ بالايمان بالتوحيد والاعتقاد في اله واحد لا شريك له يتميز عن سائر الخلق في ذاته وصفاته وافعاله ، اله قديم ازلي سرمدي ابدي واجب الوجود مطلق العلم مطلق الارادة . اما الخلق فمحدث متغير متناه ممكن الوجود ..وان الصوفي الحقيقي هو الورع التقي الذي يزهد في الدنيا ويتبصر بأمور الدين الاسلامي ويداوم على الصلاة وتلاوة القرآن الكريم ويتأمل معانيه الروحية ويتفهم تعاليم الشريعة في ضوء السنة المحمدية وسيرة الصحابة وكان حسن البصري (٢١ – ١١٠ هـ) (٦٤٢ – ٧٢٨ م) رائد هذه الحركة ... (٣٢)

ونقلت رابعة العدوية المتوفاة عام ١٨٥ هـ ٨٠١ م الفكر الصوفي من الايمان بالتوحيد الى التعلق بحب الله لذاته في اخلاص وصدق لا خوفا من ناره ولا طمعا في جنته .. واتخذت من مناجاة الله بكلامه الكريم والامتثال لاوامره ونواهيه سبيلا لان يرفع الله من قلبها الحجب التي تحول دون مشاهدته ويكشف لها عن وجهه ذي الجلال والاكرام (٣٣) . فحب رابعة العدوية انبعث من تجربة صوفية شخصية قبل ان يكون ثمرة ثقافة روحية تنم عن عاطفة ذاتية اصيلة نابعة من اعماق

(٣٢) د . محمد مصطفى حلمي : « الحياة الروحية في الاسلام » . دار احياء الكتب العربية . القاهرة ١٩٤٥ .

(٣٣) د . عبد الرحمن بدوي : « شهيدة العشق الالهي » . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة . بدون تاريخ

النفس الانسانية الصافية البريئة من التعقيدوالزيف .. ولا اثر فيها للأخذ من هذه الثقافة او تلك .. فوصلت رابعة العدوية بالفكر الصوفيعند مشارف شهود الله ورؤيته ..

وسار الحارث المحاسبي المتوفى عام ٢٤٣ هـ٨٥٧ م على نهج رابعة العدوية واعتبر المحبة لله ثمرة الجهاد النفسي والجسماني والزهد في الدنيا وفي كل ما سوى الله .. ونابعة من دوام التفكير في الله وطاعته في كل ما يؤمر به .. وانالحب الالهي هو السبيل الوحيد لرؤية الحقيقة الالهية وتعزيز الايمان بها .. (٢٤) .

الا ان ابا اليزيدالبسطامي المتوفى عام ٢٦١هـ(٨٧٥ م) لم يقف عند محبة الله ورؤيته . فاذا كانت معرفة الحق اساسها المحبة التي يصل اليها من طريق المجاهدة والزهد والعبادة ،واتباع هدى رسول الله والاقتداء بالسيرة المحمدية مع الالتزام بحدود الشرع ، فان هدف العبد ينبغي ان يكون الفناء في الاله المعبود الخالق ولا يمكنان يتم ذلك الا اذا محيت احوال العبد ورسومه وفنيت هويته في هوية المعبود ، وغاب عن وجوده في وجود الخالق . واندمج في الحق اندماجا يحقق مقام الفناء في الله عن طريق الحب والوجدوالعشق، حتى يصبح العاشق والمعشوق والعشق واحدا لان الكل واحد في عالم التوحيد . (٢٥)وبذلك يعد ابو اليزيد البسطامي اول من استعمل كلمة الفناء بمعناها الصوفي الدقيق ، اي بمعنى محو النفس الانسانية وآثارها وصفاتها بالحب والوجد الصوفي .. وقرن العشق الصوفي بفناءالذات في الله ، واتخذ من العاطفة الروحية اساسا لتحقيق نوع من وحدة الوجود اعطت الفكر الصوفي مرحلة انتقال بين التصوف الذي يقف عند رؤية الله وشهوده والتصوف الفلسفي الذي يحاول ان يثبت وحدة الوجود بأدلة عقلية مما ادى الى ظهور مذهب محيي الدين بن عربي(٥٦٠ - ٦٣٨ هـ ١١٦٤ - ١٢٤٠ م) وكان من العوامل التي قربت بين الفكرين الاسلامي والهندوكي في الهند .

وقد دعم **ابو القاسم الجنيد** المتوفى عام٢٩٨ هـ ٩١٠ م اتجاهات البسطامي وذهب الى ان ارواح البشر آمنت منذ الازل بالله واقرت بتوحيده وهي لم تزل في عالم الذر .. ثم انزل الله هذه الارواح من عليائها الى عالم الخلق والبسها ابدانا بقصد البلاء والاختبار ، فانشغل البعض باعراض الدنيا ونسي اصله الطاهر وغفل عن موطنه العلوي . بينما حن البعض الآخر للعودة الى ذلك الاصل وجعل غايته هي تحقيق الرجوع الى الحال التي كان عليها قبل ان يوجد في هذا العالم .. بأن يفنى الفرد وجوده الزمني ويبقى في الله وحده حتى يتحقق استيلاء الوجود الالهي على الوجود الانساني في حالة الفناء عن طريق الحب المستغرق في الله .. وهي حال تمام الحب الالهي وكماله يكرس لها الصوفي حياته ومجاهداته .. (٢٦)

---

(٢٤) عبد الرحمن السلمي : « طبقات الصوفية » :تحقيق نور الدين شريبة جماعة الأزهر للنشر والتاليف . القاهرة ، ١٩٥٣ .

(٢٥) رينولد ا . نيكلسون : « في التصوف الاسلامي وتاريخه » : « ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفي ، لجنة التاليف والترجمة والنشر القاهرة ، ١٩٤٧ .

(٢٦) د . ابو العلا عفيفي : (التصوف : الثورة الروحية في الاسلام » دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٣ .

واذا وقف كل من البسطامي والجنيد عندحال الفناء فى الله باستغراق العبد فى حب الخالق فان **الحسين بن منصور الحلاج** المتوفى عام ٣٠٩هـ/٩٢٢ م يعد أول صوفى خاض الكلام فى الماهية الإلهية ، وعرض العلاقة التى تربط الانسان بالله فى كتابه « الطواسين » .. فى الأزل حيث كان الحق الذى هو الله ولا شيء معه نظر الى ذاته فاحبها واثنى عليها .. فكان هذا تجليا لذاته فى ذاته فى صورة المحبة المنزهة عن كل وصف ومن كل حد .. ولذلك فان المحبة هي علة الوجود والسبب فى الكثرة الوجودية .. اذ لما شاء الحق سبحانه أن يرى هذا الحب الذاتى ماثلا فى صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها .. نظر فى الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته واسمائه .. وابرز آدم من حبه الخالد على صورته ابد الدهر .. حتى يرى نفسه وعظم آدم ومجده لحد ان أمر الملائكة بالسجود له لأنه تجسد فيه ، وحل لاهوت الله اللامتناهي فى ناسوت آدم المتناهي ، واتحدت الروح الالهية القديمة التي لا تجرى عليها أحكام الفناء والتغير بالروح البشرية الحادثة التى يجري عليها أحكام الكون والفساد . . .

وان الصورة الانسانية الكاملة التى تصل الى مقام القرب ظهرت فى أنوار النبوة التى انبثقت من النور المحمدي الأزلي القديم ـ الذي كان قبل ان تكون الاكوان وصدر عنه كل علم وعرفان ـ وانتقلت الى الانبياء السابقين والاولياء اللاحقين الذين هم خلفاء الله ، الشاهدون على وجوده فى الكون ، لانهم المجلى المثالي الذي تجلى فيه الانسان على صورة الله . . . واذ ابى الشيطان السجود للانسان مع بقية الملائكة امعانا منه فى تعظيم الله بعدم السجود لغير الله وحده .. الا ان عصى الله وخرج من طاعته .. وان محبة الله الصادقة اساسها التضحية .. فان من يحب الله ينبغي ان يقاسي من اجل محبوبه دون ان يسأل عن الأسباب .. ويتوجه لله وحده بطاعته فى كل ما يامر به .. ويحقق معنى العبودية الكاملة .. مهما كلفه ذلك من مشقة وعنت فى سبيل ان يمحو آنيته ويصفو وجدانه صفاء لا يدع الشعور بالذات يحول دون الاستغراق فى حب الله ، بعد ان يخلصه من الحجب الكثيفة التى تستر المحب عن المحبوب .. ويمكنه من ان يتضرع كله لله حتى يخلو له صفاء التوحيد .. وصفاء الشهود بعد صفاء فنائه ، ومحو التفرقة بين الانا الانسانية والانت الالهية ويصير الكل واحداً . .

وبذلك لم يقف الحلاج عند حد فناء العاشق فى المعشوق وتحقيق نوع من الوحدة الوجدانية بين المعبود والعبد ، وانما ذهب الى أن هذا الفناء يحقق كذلك نوعا من الصفاء الوجداني يمكن الانسانية من رؤية الله وشهود وحدته وهو فى حال الوحدة الكاملة معه ، فليس حال الفناء هو آخر طواف الانسان فى عالم الحقيقة .. انما هو حال الشهود وهو نوع المرنة الايجابية قد تجمع بين الوعي الوجداني واليقين العقلي تخرج الانسان من حال الاكتفاء بموقف سلبي يقف عند الفناء . . .

وان شهود وحدة الوجود لا ترتبط بدين معين ، لان الاديان على اختلافها ليست الا اسماء شتى لمسمى واحد ، او هي فروع متعددة لاصل واحد ، ومظاهر متفرعة لحقيقة واحدة .. وان اهداف اليهودية والنصرانية والاسلام لا تتغير وتتفق فى المقاصد .. لان الاديان كلها لله ، وان من اعتنق هذا الدين او ذاك لم يكن فى الاغلب اختيارا منه بل اختيار عليه .

احسب ان تطور الفكر الصوفي في العالم العربي حتى وصل الى ما تمسك به الحلاج من اتجاهات صوفية تستوعب ثقافات العصر ودياناته قد احدثت ثورة فكرية في جميع ارجاء العالم الاسلامي سواء كانت في اقصى الشرق او في اقصى الغرب . ولم تكن الحياة الروحية والفكرية بالهند في معزل من تطورات الصوفي بين المسلمين خصوصا وان حضارة العرب الاسلامية في ذلك الوقت كانت الحضارة السائدة والمسيطرة سياسيا وثقافيا على جميع الحضارات المعاصرة . فكما لم تنقطع زيارات دعاة الثقافة الاسلامية الى كثير من بلاد الهند فقد جلبت اتجاهات الحضارة العربية انتباه مفكري الهند الذين لهم ميول روحية راسخة منذ اقدم العصور وتستطيع ان تتجاوب مع الاتجاهات الروحية الاسلامية . . .

فاذا سبق ان عرفنا ان ساتكارا قد تأثر بفكرة التوحيد الاسلامي . . الا ان التنزيه المطلق الذي ذهب اليه لم يلق ترحيبا عاما ومستمرا من كافة الهندوك خصوصا وهو ينظر الى الكون على انه وهم خادع وعالم من الاحلام الكاذبة . . في حين يستطيب الفكر الهندي الافكار الالهية التي تميل الى التشبيه والتشخيص وترى الكون واقعا حيا . . فحاول راما نوجا Ramanuja الذي ظهر في جنوب الهند بالركن خلال القرن الحادي عشر الميلادي ان يطور مذهب الفيدانتا الاول لساتكارا الذي يستغرق في التنزيه الى ينكر حقيقة الكون ووجوده . . ووضع مذهب الفيدانتا الثاني الذي يجاري اتجاهات الهنود العقلية ويستوعب ثقافات العصر . . ويقوم هذا المذهب على الحقيقة الالهية هي حقيقة شهود يتوصل اليها عن طريق الحب بدلا من ان تكون حقيقة مجردة لا يعيها سوى العقل . . لان حقيقة الله ليست مجرد حقيقة عقلية لا وجود لها الا في الفكر ؛ انما هي حقيقة شهودية تستولي على الوعي متى تحرر من قيود الحياة ؛ ولا يحس بأي نوع من الانفصال بين الذات والله او التمييز بين الكون والله . . ويدرك ادراكا واعيا بأن الله والذات والكون حقيقة واحدة ؛ وان سبيل الذات لرؤية هذه الحقيقة هو الحب والعشق والوجد اي بهاكتي Bhakti . . وان حب الله لا يحتاج لوعظ كاهن او اداء شعائر او تلاوة كلام مقدس طالما ان الحب ينبعث من اعماق الذات اذ ليست للشعائر والكلام المقدس اي قدرة على بعث مثل هذا الحب في اغوار الذات ، كما ان طلب المعرفة عن طريق تحمل مشقة لمجاهدات لا تدعو الى شهود الوحدة الالهية ؛ لان الحب هو العبادة الوحيدة الخالصة التي تقرب الذات من الله الى حد ان ينعدم التمييز بين الذات والله ويصيران حقيقة واحدة . الا ان هذا الحب الطاهر والعميق العارم الذي يستولي على الوجدان ؛ وذلك العشق الروحي الرائع الجياش ؛ وذلك الوجد الالهي الذي يذيب الذات في الحقيقة المطلقة ؛ ولا تجمده المعرفة العقلية المجردة ولا تستهويه الشعائر والتعاويذ والطلاسم . . لم يكن معروفا بهذا الوضوح من قبل راما نوجا . . ولذلك يعتبر راما نوجا اول هندي وضع اسس حركة بهاكتي في العشق الالهي . . (٣٧)

(٣٧) Srinivasa Chari, P.N. : Ramanuja : History of Philosophy : Eastern and Western, op. cip.

والواقع ان اشعار الفيدا لاتحتوى الا على ادعية دينية تترنم بحب الاله **فارونا** Varuna خالق الارض والسموات .. (٢٨) واذا كان سفر **الجيتا** Gita اى الانشودة الالهية يتضمن بعض الاشعار التى تشير الى ان الحب يحقق الوحدة بالاله كريشنا الاله الاعظم خالق الكون ، فان هذا الحب ليس كله شهوديا ، وانما هو حب لاينفصل من المعرفة العقلية ولا يبتعد عن حياة الزهد والمجاهدة واداء الشعائر والقرابين وتلاوة التراتيم .. بينما يؤكد رامانوجا ان الحب هو العبادة الوحيدة الكاملة التى تحقق اتحاد الله بالروح ، ويسمح بأن يتقمص الله فى البشر ليعبر من حبه العظيم لهم وشوقه الزائد لاتحاد الروح الانسانية بذاته الالهية من طريق الحب ، وان الروح ماتشتاق للاندماج فى الله الا لانها ليست الا صورة من صور حب الله ، وان كل شىء خرج من الحب ، وكل شىء يعود الى الحب ، فاذا خرج الانسان من الحب .. ينبغى أن يعود الانسان الى مصدره الاول وهو الحب .. (٢٩)

ونظرية راما نوجا فى الحب الالهى لاتستطيع ان تخفى معالم تأثرها بنظريات الحب الوجدانى الصوفى غير الفلسفى ، التى عرفها المسلمون معرفة كاملة ناضجة واضحة قبل الهنود بحوالى قرنين من الزمان ، مما يشهد على أن الاتجاهات الروحية للحضارة العربية اخذت تجذب مفكرى الهند.. وان استمالة رامانوجا بالحب الصوفى فتحت امام الفكر الهندوكى آفاقا جديدة فى عالم الروح بعد ان وفق راما نوجا فى مزج الاتجاهات الهندوكية الروحية بالاتجاهات صوفية الاسلام .. وفسر ملامح الحب الالهى الباهتة فى سفر الجيتا فى ضوء المذاهب الصوفية الاسلامية .. ببراعة فائقة حتى بدا مذهبه فى ثوب هندوكى خالص جعل الكثيرين ينسبون اصوله الى **الاصول الهندوكية** من دون الاصول الصوفية الاسلامية .. ويظنون أن متصوفة الاسلام هم الذين اخذوا من العشق الهندوكى .. مع ان العكس هو الصحيح .

ولكن يؤخذ على رامانوجا انه اقر بأن البشرية خرجت من الحب وينبغى ان تعود بالحب الى الحب .. ومع ذلك لايمنح حق هذا الحب الا لافراد ثلاثة طوائف من دون طائفة الشودرا وجماعة المنبوذين .. ويزعم ان هذا الحب الالهى لايقوى عليه سوى البرهمى أو الكشتارى أو الفيشى .. ولذلك لايجوز للشودرى او المنبوذان يحب الله لان مرتبته الانسانية المنحطة تحرمه من أسمى درجات العبادة وهى الحب الالهى ..

وعند رامانوجا كاد تنتهى مرحلة من مراحل الفكر الهندى وهو يتعامل مع الثقافة الاسلامية فى تسامح وحرية نجح الاسلام خلالها فى ان يتفاعل مع الثقافة الهندوكية ويصفى عقيدتها فى الالوهية من بعض شوائب التعدد والوثنية ويغمرها بفيض من العواطف الجياشة بحب الله ، دون أن يترك اى تحديات حضارية .. أو مقتة استعلاء فكرى أو حزازات ثقافية . بل لم يلحظ عامة الهنادكة وخاصتهم مدى تأثر نظريات سانكارا وراما نوجا بالفكر الاسلامى ، واعتبروا هذه النظريات مجرد تطور طبيعى تلقائى منبثقة من داخل الفكر الهندوكى ذاته .. وتسمح بها ما تتضمنه مقومات

---

(٢٨) Dowson J. : Hindu classical dictionary, op. cip.

(٢٩) Radhakrishnan, S : The Vedanta, op. cip.

هذا الفكر من امكانيات دون ان يستعين بأى ثقافة غريبة ، وذلك لأن الفكر الهندوكى فى تأثره بالثقافة الاسلامية لم يشعر بأى تحديات تجرفه فى تيارات تتضارب مع مقوماته الأصيلة او تهدد سير تقدمه .. وكان المفكرون الهندوك من البراعة بحيث ان مزجهم الثقافات الهندية والاسلامية بلغ حدا من التوافق والتناسق والانسجام لم يدع عامة الهندوك وخاصتهم يتنبهون لمواضع تسرب الافكار الاسلامية الى صميم الافكار الهندوكية .. وبالتالى لم يشعر احد منهم بان هناك فكرا غريبا يريد ان يفرض اتجاهاته على فكرهم ... ولذلك لم يظهر فى هذه المرحلة اى تكتل ثقافى بين الهنود ضد الحضارة العربية وثقافاتها الاسلامية يحاول أن يعترض انتشار الفكر العربى الاسلامى بين عامة الهندوك .

•••

ب) ولو كانت مساحة الهند تقارب مساحة مصر والشام ، او مساحة العراق وايران ، وكانت ارضها سهلة المواصلات لا تنتشر فيها الاحراش والصحارى والجبال لتمكن محمد بن القاسم ، بعد أن تيسر له الامر فى السند وملتان ، ان يستمر فى فتح بلدان اخرى فى الهند قبل ان يستدعيه الخليفة الاموى سليمان بن عبد الملك ويأمر بقتله بسبب الوشاية وبدافع الحسد والغيرة ، ولربما تهيأت ظروف افضل لمن اتى بعده من الحكام العرب ساعدت على نشر الاسلام وثقافته فى رحاب الحرية والتسامح والاخاء كما حدث فى شتى البلدان الشرقية من مصر والشام والعراق وايران . ولكن لما كانت الهند قارة بأسرها يحتاج فتحها الى ستين عاما ، وبحروب متواصلة لا تتأثر بالتيارات السياسية المتضاربة التى تتصارع على الحكم المركزى فى دمشق ثم بعد ذلك فى بغداد او فى القاهرة .. فلقد تعرض الحكم العربى الاسلامى فى الهند لمحن مستمرة ، خصوصا بعد ان اخذ يتوافد على البلدان الهندية افواج الشيعة الهاربون من الاضطهاد الاموى او العباسى ، وعمدت الى نشر دعوة الشيعة التى وجدت قبولا من الكثيرين بفضل ما اتبعته من اساليب سليمة وفقت فى اجتذاب فئات كثيرة وجدت فى بعض تعاليم الشيعة ما يستهوى عقولهم الهندوكية ، لأن الرواد الاوائل من دعاة الشيعة اعتمدوا على اساليب الدعوة المنظمة التى يسبقها تدريب عملى كامل على مختلف طرق بث الدعوات الدينية خاصة على فنون التستر والاستدراج ودراية واسعة بشتى عادات الهنود وتقاليدهم وعقائدهم وكيفية الاستعانة بها كقاعدة لبدء الدعوة مما ساعدهم على اقناع الكثيرين من الهنود باعتناق المذهب الشيعى . وشجع المزيد من رجال الشيعة على التدفق على مختلف بلدان الهند فرادى وجماعات . وكان من بينهم العالم والفيلسوف والجندى والتاجر ، وعلى رأسهم دعاة الشيعة الفاطميون . فلما كثر عددهم وامتد نفوذهم قامت ممالك خاصة بهم لا تخضع لسلطان الخلافة الاسلامية شجعت قرامطة البحرين والاحساء على الهجرة الى الهند .. وكانوا من العوامل القوية التى دعمت الوجود الشيعى فى الهند .. ودفع قادة الشيعة على تحدى السلطات الحاكمة فانتقلت خلافات الاحزاب الاسلامية الى الساحة الهندية ودب صراع مرير بين طوائف المسلمين لم يتهم عامة الهندوك أصل بواعثه ودوافعه فى أول الامر .. ولم يروا فيه الا نوعا

من التنافس على الاستيلاء على اراضيهم ، بينماهم اصحاب الارض الاصليون ، وجميع المسلمين غرباء اجانب ، فبدأت تتسرب الى قلوبهم مشاعر من الضيق والتذمر وتراودهم رغبات استرداد الارض المسلوبة وطرد الدخلاء من المسلمين .. فتوسعت دائرة الصراع وتضاربت مطامع مختلف الاحزاب الاسلامية والهندوكية ، واشتد النزاع بين السنيين والشيعة والهنادكة ، وعمت الحزازات والفتن والثورات ، فسادت القلاقل والاضطرابات المجتمع الهندي واختفى عبير التسامح والحرية والاخاء ، خصوصا بعد ان ضعفت قبضة الحكم العباسي على الولايات الهندية مما شجع حكام بعض البلاد القريبة من الحدود الهندية على دخول الهند لتوطيد الامن فيها واعلاء كلمة الاسلام ..

ولقد قام **محمود الغزنوي** بسبع عشرة غزوة من عام ٣٩١ هـ ــ ٤١٧ هـ ، ١٠٠٠ م ــ ١٠٢٦ م حتى استولى على شمال الهند بعد ان اعلن حربا مقدسة ضد الهندوك واستباح دمهم وهدم معابدهم وحطم اصنامهم .. وضد الشيعة واخذ يذبح في القرامطة واعتقل زعماء الشيعة لافسادهم الدين الاسلامي . الا ان الغزو الغزنوي غالى في الذبح والهدم ، وحاد عن القواعد الاسلامية المرعية في فتح البلدان التي تقوم على التسامح وحسن معاملة الاهالي وتأمينهم على ارواحهم واموالهم وممتلكاتهم بعد الاستسلام ، واكتفى بان نظر الى الهندوك على انهم كفار دمهم مباح واموالهم غنائم ... والى القرامطة والشيعة على انهم زنادقة مفسدون للتعاليم الاسلامية يجب قتلهم ... الا ان هذه السياسة التي تبعد عن تقاليد الفتوحات في صدر الاسلام وتقوم على العنف والقسوة لم تعط الفرصة لاستقرار الحكم الغزنوي ، واخذ الجميع يتربصون بالغزنويين .. وسرعان ما انهارت الدولة الغزنوية وانقسمت الى دويلات متنازعة اقتسمها السلاجقة والقرامطة والرجبوتيون ، وقوى نفوذ الهنادكة والشيعة بعد خروج زعمائهم من المعتقلات والسجون .

ولما حاول **محمد الغوري** (٥٧٠ هـ ــ ٦٠٢ هـ ، ١١٧٤ م ــ ١٢٠٦ م) توحيد الهند من جديد لجأ الى العنف وقضى على حكم القرامطة ونفوذ الشيعة وسلطان الأمراء الراجبوتيين من الهنادكة . الا انه لم يترك وريثا ، فآل الحكم الى المماليك الذين استعاد الشيعة نفوذهم في عهدهم بعد ان نزحت اعداد كبيرة من شيعة الفاطميين اثر سقوط الدولة الفاطمية في مصر على يد صلاح الدين الأيوبي ، وبعد ان توافدت جماعات من الاسماعيلية النزارية حين دك المغول معاقلهم في قلعة آلموت بايران ...

ولا شك في ان احزاب الشيعة بفضل دعوتها السلمية استطاعت ان تستميل الكثير من العقول الهندية ، رغم الحروب المقدسة التي اعلنها الغزنويون والغوريون والمماليك عليهم ، ووفق دعاتها رغم تعرضهم للاضطهاد في اجتذاب فئات كثيرة الى المذهب الشيعي بفضل قدراتهم على التستر واستدراج الهندوك وكسب ثقتهم بمجاراة عقائدهم في اول الامر .. ثم محاولة اقناعهم تدريجيا باعتناق تعاليم المذهب الشيعي حتى استطاع داع تركي يدعى « نور الدين ترك » من جمع شيعة الهندستان والجحرات ودكرهم في دلهي حتى اصبحوا كتلة تهدد الحكم المملوكي .. ويذهب البعض الى ان الداعي نور الدين ترك هو نفسه الداعي « نور الدين ستاجر » الذي ظهر في الجحرات وتستر وراء اسم هندي هو « نورستاجر » بمعنى معلم النور الحقيقي .. في

حين ان اسمه الاصلى هو « سعادات » وقداهتم بحض الهنود على الدخول فى عقيدة الاسماعيلية النزارية . (٣٩ ب)

الا ان اساليب الشيعة السلمية فى استدراج الهندوك الى الاسلام لم تستطع ان تزيل الرعب الذى بثته حروب الغزاة المسلمين ، وما ان دخل الشيعة فى صراع مرير مع هؤلاء الغزاة حتى اثرت حولهم الشكوك والريب بسبب مايسلكونه من حيل خداعة توقع الهندوك فى احابيل الشيعة فسادت اتجاهات عقلية بين الهندوك لا ترتاح للمسلمين كافة وترتاب فى كل ماينادون به من تعاليم ، وفقدت الامل فى قدرة الثقافة الاسلامية على النهوض بالهندوك ، فتكون مجتمع تنهكه الحزازات الدينية وتشيع فيه الفتن العقائدية ؛ بل تكونت بيئة فكرية لا تسمح لهندوكى ان يستسلم لسحر تعاليم الاسلام السمحة البسيطة الواضحة ، وتندد بسياسة العنف من ناحية واساليب الخداع من ناحية اخرى ، وتدعو لان تلتف عامة الهندوك حول الامراء الراجبوتيين من الكشاتريا أو حول رجال الدين من البراهمة ، فعمت الهندوك نعرة وطنية قومية يغذيها امتعاض فكرى انصرف من التعاطف مع الثقافة الاسلامية وقامت دعوات تستنهض الهمم لطرد المسلمين الدخلاء الغرباء الاجانب ، وتحفز العقول لاحياء الحضارات الهندوكية القديمة ، ولا تفرط فى مقومات الثقافة الهندوكية ، وترفض ان تقدم تراثها الفكرى قربانا للحضارة الاسلامية . **وظهر نتيجة لذلك نوع من الصراع الفكرى بين المسلمين والهندوك ، وقويت الدعوات التى تطالب بتمجيد الحضارات الهندية الاصيلة وبعث الثقافات القديمة وتجديد حيوية الفكر الهندوكى ولجنب الثائر بالاسلام . الا ان هذه الدعوات رمت على الدوام تطهير العقائد الهندوكية من الخرافة والاسطورة وتطويعها للعقل والمنطق ، وعرضها فى صور بسيطة تخلو من التعقيد والغموض مما جعلها لا تأمن عدم التأثر بالاسلام ، بل ان مرارة الصراع الدينى بين المسلمين والهندوك وما يثيره من قلاقل واضطرابات ادت الى ظهور حركات فكرية حاولت التوفيق بين الاسلام والهندوكية اشترك فيها الهنادكة والشيعة والصوفية لتخفيف حدة التوتر فى المجتمع الهندى وتهيئة الجميع لان يقوم بينهم تعايش سلمى حتى تستقر الحياة وترتاح القلوب وتطمئن العقول ــ يسوق الى ضرب من الوحدة الفكرية تربط بين الاديان وتزيل الفوارق القومية ، وتؤدى الى التفاف كل الهنود على اختلاف مشاربهم الدينية والعنصرية حول عقيدة واحدة ووطن واحد . .**

ولذلك يمكن ان نفصل بين مرحلتين مر بهما الفكر الهندى فيما بين القرنين الحادى عشر والسادس عشر الميلاد :

المرحلة الاولى هى مرحلة احياء الفكر الهندى ابتداء من القرن الحادى عشر الميلادى الى نهاية القرن الثالث عشر الميلادى . ولقد ساهم فى هذه المرحلة كل من الفشنويين والشيفيين وبذلوا الجهود لتجديد حيوية العقائد الهندوكية . . فبرز من بين الفشنويين نيمباركا ومادافا بينما نجد المذاهب الشيعية واهمها : ١ ــ مذهب كشميرا . . ٢ ــ مذهب فيرا . . ٣ ــ مذهب شيفداتنا . . قد سحبت الزعامة الشعبية من المفكرين الفشنويين بسبب تمشيها مع التطورات

(٣٩ ب) Radhkrishnan, S: The Vedanta, op. cip.

الاجتماعية التي تفاعلت مع التعاليم الاسلامية في المساواة والاخاء التي ترفض التفرقة الطائفية والعنصرية والطبقية ، وتحترم العمل اليدوي مهما كان وضيعا ؛ وتعترض على زواج الاطفال وحرق الارامل احياء مع ازواجهن المتوفين . .

والمرحلة الثانية هي مرحلة التوفيق بين العقائد والدعوة الى وحدة الاديان . وقد اشترك فيها الحكام والشعراء والمفكرون فيما بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر الميلاد بهدف جمع شمل جميع الهنود حول ديانة واحدة تخلق منهم امة واحدة ذات قومية واحدة متجانسة في الفكر والعقيدة .

مرحلة احياء الفكر الهندوكي :

(١) المفكرون الفشنويون :

*** نيمباركا** Nimbarka : هو مفكر برهمي فشنوي ظهر في القرن الحادي عشر الميلاد . . اقام مذهبه على اسس فيدية ويوبانيشادية خلال تفسيرات فشنوية . .

يذهب نيمباركا الى ان برهمان او فشنو هو خالق الكون المنبث في ثناياه . . فكل شيء فيه برهمان . . وبرهمان في كل شيء . . وكل ما يبدو غير برهمان فان جوهره برهمان ، ويكمن فيه برهمان . . فالخلق صدر من برهمان ويكمن فيه برهمان . . ولا يتم هذا الخلق عن نقص في برهمان قصد به ان يحقق الكمال لذاته . . انما الخلق بالنسبة لبرهمان ما هو الا نوع من الهواية الرياضية Lila لا هدف لها سوى اللعب البريء من الغرض . . واذا خرج الكون من صلب طبيعة برهمان الكاملة فانه خرج بفضل بركته ويعيش في هذه البركة ويعود اليها في النهاية . . ولذلك فان برهمان المطلق غير ثابت ، دائم التغير ودائم التطور اي في حالة صيرورة مستمرة . . فهو كائن وغير كائن . . متغير وغير متغير في نفس الوقت . . ولهذا السبب فان كل ما يصدر عنه من افعال لا يقصد بالضرورة تحقيق نوع من الكمال لانها لا تصدر من بواعث معينة او تهدف بلوغ غرض معين . . انما تتم عن هواية Lila لا تخضع لضغط رغبة ما . . بل ان اكتمال برهمان المطلق بالسعادة هو الذي يفيض بالخلق . . فالخلق لا يكمل الخالق . . انما الخلق تعبير عن كمال برهمان . .

ولا يمكن ادراك برهمان بالحواس او بالعقل . . ولا يوجد دليل مادي او برهان عقلي على وجوده الا ما تنص عليه الكتب الدينية من فيدية وبرهمانية ويوبانيشادية وفشنوية . . ويجب الايمان بوجوده اولا . . ويمكن محاولة التثبت من هذا الوجود عن طريق التذوق الروحي . . ولمح ما هو عليه برهمان من جلال وجمال . . اذ تتمثل في برهمان صفات الجلال من معرفته بكل شيء وقدرته على كل شيء وكمونه في كل شيء . . بينما تتمثل صفات الجمال في نعيمه وبركته وسروره، وفي تجليه في كل مظهر من مظاهر الكون . .

ويتكون الخلق عند نيمباركا من مادة وروح . . ولا تخرج المادة من المواد الاولية التي توجد في الزمان والمكان . . بينما توجد ارواح لا نهائية العدد متمايزة فيما بينها وتختلف كذلك عن برهمان . . تعاني العذاب في الارض بسبب ما اقترفته من آثام في حيواتها السابقة . . ولكن

نيمباركا لم يغفل عن أن يتساءل عن رحمة برهمان وكيف أدت هوايته Lila الى خلق الكون الى تعذيب البشر في الارض .. الا أن خلق هذه الارواح لا يتم الا في حدود افعال هذه الارواح في حياة سابقة .. وان ما يلاقيه الانسان من شقاء وآلام في الدنيا ناتج عن آثام ارتكبت في حياة ماضية .. وحيث أن حياة واحدة لا تكفي للتكفير عن الذنوب والخطايا فقبل عقيدة التناسخ التي تذهب الى أن هناك سلسلة متتالية من الولادة والموت تمر بها الروح حتى يتم تطهيرها والتحرر نهائيا من الشهوة والرغبة والاهواء ..

ولكن لايمكن ان يتحقق مثل هذا الخلاص الا بالسلوك الفاضل غير الاناني ، الذي يبدأ بمخافة برهمان والاقبال على معرفته من الكتب الدينية التي ترشده الى أداء العبادات والفرائض وتحثه على التأمل في برهمان والتوكل عليه ..ولكن العلاقة بين الله والانسان يجب الا تقف عند الخوف والطاعة .. انما يجب ان تدعم بالمحبة التي هي اقرب الطرق الى برهمان والى الحرية .. وان الروح المتحررة لا تفنى في وجود آخر انما تبقى في كيان مستقل اشبه بوجود برهمان .. الا ان الروح الكاملة لا تبلغ مثل هذا الكمال وذلك الوجود في الحياة الدنيا .. اذ لا يتحقق الا في نهاية الترحال والطواف وبعد آخر موت .. (٤٠)

* مادفا Madha : ولد في نهاية القرن الثاني عشر للميلاد عام ١١٩٩ م ، ويعد من اشد المتعلقين بأسفار الفيدا والمدافعين عنها بالجدل العقلي والمنطق الاستدلالي .. وما اشبهه في ذلك بعلماء الكلام المسلمين عند دفاعهم عن القرآن الكريم ، وما يتضمنه من تعاليم بالحجج والبراهين على اعتبار انه المصدر الاول للحقيقة .

ولذلك اتخذ مادفا من عقائد الفيدا اساس كل فكر سليم ومذهب صحيح .. ومن يطلع على أسفار الفيدا اطلاعا كاملا يتوصل الى المعرفة الشاملة الواضحة .. لان ما يتوصل اليه من معرفة من طريق الحواس والعقل والاستدلال والاقوال المأثورة ما هي الا معرفة جزئية . . تدعو الفكر لأن ينظر في النصوص الفيدية نظرة جزئية .. فيقع في حيرة ويظن بأن هناك تناقضا بين هذه النصوص .. ويبتعد عن الحقيقة . .بينما لغة الفيدا هي لغة العقل الكامل الذي توصل الى المعرفة الكلية .. وان ما يلاحظ من تناقض فيما بين بعض نصوص الفيدا يرجع الى تشتت العقل ، وانشغاله بمعارف جزئية هي التي توقعه حيال هذا التناقض .. وتبعده عن المعرفة الكلية التي ينتفي فيها مثل هذا التناقض ..ولذلك ينبغي اخذ ما في الفيدا من حقائق على انها وحدة متكاملة .. والنظر الى ما تعبر به عن الحقيقة نظرة شاملة .. اذ من خلال النظرة الشاملة الى وحدة الفيدا الكاملة يختفي التناقض في النصوص ، ويظهر ما تنطوي عليه حقيقتها من تناسق ..

ان الهدف الاول من معرفة الفيدا وفهمها فهما شاملا هو معرفة الحقيقة الخالدة ، ورؤية برهمان او فشنو الذي يبعث التناسق في الفكر الفيدي .. وان الفيدا لا تستمد قوتها من انها تعاليم موروثة نزل بها وحي من السماء .. اومن انها اقوال مأثورة متداولة وصفها شعراء

(٤٠) Hollister, J. N. : The Shi'a of India, Luzac, London, 1953.

وحكماء .. او من انها سجل حافل يلقن انواعامختلفة من السلوك الفاضل والعبادات او التقاليد .. او من اسفار تعرض الحقيقة فى درجاتمتفاوتة تسمح برؤى متنوعة لافراد متفاوتين فى درجات المعرفة ، تحثهم على وضع نظرياتمختلفة عن الكون وعناصره .. او من انها تنادى بآلهة كثيرين على انهم حكام للكون ويحق لهم المطالبة بالعبادة والتقديس .. انما تستمد الفيدا قوتها من انها تعبر عن الحقيقة الكاملة فىوحدة شاملة ..

وان الايمان بالفيدا يفترض رفض الافكارالحسية الشائعة والنظريات العقلية المتعارضة.. ويدعو الى السعي من اجل مشاهدة التناسق الداخلى الذى يشمل كل الفيدا.. ورؤيةالحقيقة المطلقة التى تضمها جميعا .. وان اهم الاعمالهى الكتابات التى توضح هذه الرؤية المتناسقة فى الفيدا . مثل كتاب **براهما سوترا** Brahmasutra الذى يشرح فلسفة برهمان فى نطاق الفيدا ، ويبين ما فى الفيدا من تناسق ووحدةفكرية تخلو من التناقض وتدعو الى الايمان ببرهمان على اعتبار انه الحق .. لان الايمانببرهمان يمكن الفرد من الوصول الى المعرفة الحقة .. فاذا كانت المعرفة الحقة تساعد علىاتباع السلوك الفاضل الذى يحقق الخلاص والخلود فان كل ذلك لا يتم الا بعون برهمانذاته .. لان كل معرفة وكلسلوك مرتبطببرهمان وبدون عونه لايتحقق شيء ..

ولذلك يذهب مادفا الى ان مهمة الفكر الاولى هي البحث عن الثروة الداخلية فى التعاليم الفيدية بالكشف عن المطلق اللانهائى فى برهمان ،ودراسة اوجه الخلاف بين المعرفة الحقة وشتى مستويات اللا معرفة .. بهدف تحديد المعرفةالصادقة التى تنبعث من ثروة التعاليم الفيدية.. اذ لايوجد تفاوت فى المعرفة .. لان تصور مثل التفاوت ينجم عن جهل ناجم عن وهم خداع يسوق للشر وينمى الكراهية ويدعو للتعلق بالدنياومفاتنها مما يعرقل الخلاص ويعوق الحرية .. ولذلك يجب الارتياب فى مختلف مصادر المعرفتما عدا الفيدا .. حتى لا يستسلم الفكر لمعرفة ظنية جزئية .. ويقبل على دراسة اسفار الفيداحتى يحصل على الثروة الفيدية التى تتسامى على التجربة وتقوم على نظرة روحية لا تقع فىزيف المتناقضات ، وتعلو على التجريبى الذى يخلو من المطلق والكامل ويدعو الى الشك في وجودهذا المطلق وذلك الكامل .. الا ان ادراك النقص فى الواقع التجريبى يفترض ضمنا وجود الكمالفى نفس الوقت الذى يثير فيه الشك فى وجود مثل هذا الكمال .. ولكن الشك اساسالفلسفةالتى تدعو الى طلب المعرفة وتحقيق الكمال .. وان الفلسفة ليست من خلق الانسان انما تنجمعن العنصر الالهي في الانسان ، وهي فضل من برهمان لانها هي عملية البحث عن ارفع مصادرالمعرفة .. وموضوعها الاول الحقيقة الكبرى التى جوهرها برهمان الذى تترنم به الفيدا .

ان برهمان هو اعظم حقيقة بل هو الحقيقةالوحيدة حتى لايوجد شيء خارج برهمان وانه شيء كل الاشياء .. وانه واحد لا ثان له ولاشريك .. وانه الحقيقة المطلقة فوق مستوى الادراك .. واجب الوجود .. تام الكمال ..خالد.. قادر على كل شيء .. ومصدر كل شيء .. مانح الحقيقة لكل شيء .. ولذلك فان برهمانالذى هو فشنو هو الذى يعطى الشيء ذاته وموضوعيته ووظيفته .. فهو العلة الاولى لكلشيء ومصدر كل فعل .. فهو الذى خلقالاشياء

وخلق الاشياء التي تصنع أشياء ويصدر عنها أفعال .. وان كل الاشياء ما هي الا مظاهر لحقيقة كشنو أو لفاعليته .. الخالقة ...

بينما يتكون هذا الكون الذي هو عالم الاشياء التي خلقها برهمان من ١ ـ أرواح واعية فردية متعددة ـ ٢ ـ غير واعية منها الدائم مثل أسفار الفيدا أول خلق برهمان واسمى مخلوقاته في لغة برهمان ولسان كشنو .. ومنها الدائم المؤقت كالمادة الأولية والمكان والزمان .. ومنها المؤقت مثل الادوات والآلات ومختلف الاشياء المصنوعة من المادة ... اما عن الروح فهي تتعرض لاحوال الكون والفساد من المعرفة والجهل ومن الحرية والعبودية ومن المركز الطائفي والوضع المالي .. ولذلك فان هناك تفاوتا بين الارواح .. فضلا عن انه لاتوجد روح مطلقة الحرية وصلت الى العلم الكامل وحققت الوجود الشامل .. وان كان كل انسان يتوق الى مثل هذه الحرية .. فان السبيل اليها يتم من طريق دراسة فلسفة برهمان التي تحرر الروح من قيودها الارضية بالمعرفة الحقة الخالية من التناقض والوهم وتتميز بالوضوح والجلاء .. ولذلك فان كل من يصل الى توضيح أفضل للفيدا ويحقق هدف فلسفة برهمان في جعل الفيدا جلية بعيدة عن التعارض والتضارب يولد ولادة ارفع ، ويعيش حياة اكرم في طائفة ارقى ، ويصل الى وضع اجتماعي أسمى .. وكل فرد مهما كانت درجة الطائفة التي ينتمي اليها ـ حتى ولو كان شودريا ـ يستطيع ان يقبل على دراسة الفيدا ويساهم في تدعيم فلسفة برهمان .. بل ان مادفا طالب الهيئات الحاكمة بأن النظم التعليمية التي تيسر للجميع سبل دراسة فلسفة برهمان منذ الصغر حتى ينشأ الصغار على الايمان بالفيدا ، ويشب كل فرد على معرفة فلسفة برهمان .. حتى يلم اى انسان بالمعرفة الحقة الماما تاما واضحا جليا يمكنه ان يصل الى نهاية طريق الخلاص ويحقق لروحه الحرية المنشودة بفضل كشنو وأعوانه ... اذ لايمكن ان يصل احد الى مثل هذه الحرية قبل ان يعرف برهمان .. ولكي يعرف برهمان يجب أن يكون الفرد برهمان .. لانه لا يعرف برهمان سوى برهمان .. ولكي يكون الفرد برهمانا ينبغي ان يتمثل بفلسفة برهمان .. (٤١)

لاشك في ان فلسفة مادفا تحاول ان تؤكد ان الوحدة الالهية نبعت من صميم الفكر الهندي .. ولم تفد اليه من الفكر الاسلامي .. وان التمسك بأسفار الفيدا وفلسفة برهمان كفيلان بأن يحققا للهندوكي كل اهدافه الدينية .. وان الفكر الاسلامي ليس الفكر المبدع الاوحد في ميدان التوحيد الالهي .. الا ان فلسفته لم تستطع ان تخفي تأثرها بمنهج علم الكلام الاسلامي في مناقشة الافكار الدينية والدفاع عن العقائد بالحجج والبراهين العقلية .. وان كان الهنود يزعمون ان البوذيين سبقوا المسلمين في الجدل الديني الذي يعتمد على المنطق والاستدلال .. فلا شك في انه ثبت ان علم الكلام ـ الذي بواعث نشأته اسلامية ومقاصد اهدافه اسلامية ـ من نتاج العقلية العربية الاسلامية .. (٤٢) وجاء الى المجتمع الوفود المتتالية من علماء المسلمين ومفكريهم

---

(٤١) Roma Chaudhuri : "Nimbarka", History of Philosophy : Eastern and Western, op. cip.

(٤٢) H.N. Raghavendrachar : Madhva : History of Philosophy : Eastern and Western op. cip.

الذين اهتموا بتوضيح تعاليم الاسلام فى اذهان عامة المسلمين من الهنود وتنقية عقيدتهم الاسلامية من رواسب التقاليد الهندية وبقايا التسرات الهندوكى .. مما دعا الكثير من مفكرى الهندوك الى الاستعانة بمنهج علم الكلام فى مناقشة الامور الدينية حتى يمكنهم توضيح تعاليم القيدا والدفاع عن عقائدها ..

٢ ـ المذاهب الشيفية :

واذا ما انتقلنا الى المفكرين الشيفيين وماوصلوا اليه من مذاهب نجد ان المذاهب الشيفية سارت على نفس منوال المذاهب الفشنوية من حيث حرصها على وضع فلسفات مستمدة أصلا من صلب الفكر الهندى والعقائد الهندوكية . الا انها كانت اكثر اتصالا بعامة الشعب لاهتمامها بالاساطير ومجاراتها للتطورات الاجتماعية التى ادخلها الاسلام فى الهند .. وحاولت أن تجمع حولها سواد الهندوك وتفقد الاسلام ميزة من أهم ميزاته التى تغرى الهنادكة باعتناق العقائد الاسلامية . متظاهرة بانها استمدت مبادىء هذا التطور الاجتماعى من التعاليم البوذية والجينية ، التى تدعو الى المساواة والاخاء وعدم التمييز بين الافراد والطبقات والاجناس ، الا على اساس المجاهدات والعمل الصالح .. ومتمسكة فى نفس الوقت أشد التمسك بالتعاليم القيدية حسب التفسيرات الشيفية التى حاولت ان تكتسب مميزات التوحيد الاسلامى بإلقاء أضواء جديدة على فكرة الالوهية الهندوكية .. وعلى الضبط الروحى والتركيز الفكرى والتأمل .. كطرق لتحقيق الوحدة الكاملة مع شيفا .. وبتحليل الاسفار الشيفية Agamas تحليلا يتمشى مع مختلف الاتجاهات الدينية والشعبية السائدة .

مذهب كشميرا : Kasmira عرض مؤسس المذهب **فاشوجوبتا** (٨٢٥ م) Vasugupta فى كتابه شيفا سوترا Siva Sutra الذى علق عليه ودعم اتجاهاته شبندا Spanda واذاعه مفكرو كشمير ونشروه بين مواطنيهم خلال القرن الحادى عشر للميلاد .. وما سمى كشميرا الا لان معظم دعاته ظهروا فى كشمير فى وقت كانت تنتشر فيها البوذية من ناحية، بينما كان اهلها من أوائل الهنود الذين عرفوا الاسلام واعتنق عقائده الكثيرون منهم من ناحية اخرى ..

تتسم تعاليم هذا المذهب بنوع من التوحيد يتخطى ما اقف عنده الكتب الفيدية او غيرها من الكتب الهندية المقدسة .. كما يدعو الى الاخاء الانسانى ؛ فلا يميز بين طائفة او اخرى ولا ينظر الى الشودرى على انه ادنى من البرهمى .. ويرى ان معيار الطهارة وسبيل تحقيق الارادة الحرة يقوم اساسا على المجاهدة والضبط الروحى .. وان الارادة الحرة هى القيمة العليا فى الوجود ، ولا تتركز الا فى شيفا الذى تكاد معرفته معرفة كاملة مطلقة مستحيلة ...

واول ماتؤكده فلسفة مذهب كشميرا ان الاسمى (شيفا) هو الحقيقة المطلقة الوحيدة الذى لا توجد خارجه حقيقة .. وهى لا توصف .. فهى مسند اليه بدون مسند ... وليس لها حدود فلا تعرف ، أو تعرف ولا يجوز بصددها سؤال او جواب .. ولذلك لايمكن التحدث عنها بانها هذا او ذاك .. لانها ليست هذا وليست ذاك ... ان العقل الانسانى محدود عاجز من ان يدرك شيفا او الاسمى ، لانه ليس بشىء يمكن ان يحس أو يدرك او يعرف .. ومهما بلغنا من

القدرة على استخدام الكلمات والعبارات فانهالاتستطيع تحديد فكرة من طبيعة شيئا .. الا انه اذا كان لايمكن ادراك الأسمى فان العقل يمكنان يستدل عليه باعتبار انه العقلة الاولى للوجود .. ويمكن رؤيته عن طريق ما يبدو فى الكونوالطبيعة من نظام وجمال وتدبير ..

ولكن ليس معنى ذلك ان للطبيعة وجودامستقلا من الله ، وان الله علة خارجية للوجود .. لان مايبدو فى الوجود هو من الذهن الكلى ،حيث ان الله يتعدى كل تحديد مكاني أو زماني او علوى .. لان المكان والزمان والعلية ترتبط اصلا بالتجربة .. بينما الاسمى هو الارادة الحرة الكلية المطلقة من كل تحديد .. خرج الكل منذاته .. فى داخل ذاته .. بواسطة ذاته .. اما عالم التجربة فما هو الا مظهر للارادة العليا التيهي الحقيقة المطلقة لكل شيء .. وان كل مايعرف على المستوى التجريبى ليس الا مظاهر .. لانقدرة الذات فى المستوى التجريبى تقف عندمعرفة الموضوع ، كما يظهر فى أحوال محددة من المكانوالزمان والعلية ، ولا تصل الى معرفة الموضوع فى ذاته ..

واذا ادعى احد ان للعالم الخارجي وجودامستقلا من الذات الفردة فان هذا الوجود متصل بطبيعة الفكر ، اى ليس له وجود مستقل عن الفكر .. ان الذات عندما تحصل على معرفة الظواهر الحسية عن طريق التجربة الحسية أو الاستدلال فهى لاتحصل الا على حالات ذهنية رمثية ليس لها حقيقة دائمة مطلقة .. لان عالم الحقيقة هو عالم الذهن الكلى الموجود قبل ذهن الفرد وبعده .. الا ان الذهن الفردى يتأثر بالموضوعات الخارجية او يدركها فى ضوء الآثار الراسبة فى الذات من التجارب الماضية .. اذ ان الذهن الفردى فى حالة الادراك لا يعي الا صورا نفسية ترجع الى العالم الخارجي وقت الادراك ،او يستعيد آثارا راسبة فى الذهن من زمن سابق كما فى حالات التخيل والتصور والحلم .. ولكن اثر الموضوع الخارجي على الذهن لايشبه اثر الخاتم على الشمع؛ لان اثره شبيه بانعكاس صورةعلى مرآة صافية .. وفى الذهن تظهر انعكاسات الاشياء دون ان تفقد حقيقتها النقية المنفصلة ..

الا ان الذهن مضيء بذاته ، ويمتاز على المرآة فى انه لا يحتاج لضوء خارجي ليعكس الصور .. والذهن المضيء بذاته يستقبل الافكار ويتبرهامن ذاته .. ولذلك يمكن للذهن أن يعرف ذاته فى صفاء كامل ، خصوصا فى حالة الوجود الصوفى ،ويقدر على تحليل الانفعالات المختلفة التى تتتابه .. ويمكنه ان يحتفظ بهذه الانفعالات على شكل آثار راسبة تتراكم فى مخزن الذاكرة لتعينه على تكوين حالات ذهنية وصور فكرية جديدة ..

واذا كان الذهن الانسانى مستنيرا بذاتهالفردة ويمكنه ان يعرفذاته مستنير .. فان الذهن الكلى مستنير كذلك بذاته .. وعارف لذاتهحيثان هناك تماثلا بين ذهن الفرد والذهن الكلى .. الا ان الذهن الكلى مطلق الفكر والفعل حيث لهارادة حرة .. ويعني ان له ارادة حرة .. والارادة الحرة هي طاقة واعية بذاتها تعبر عنوجودها فى تنظيم قوى الطبيعة العمياء .. وانها تظل حرة طالما انها لا تعتمد على شيء خارجها ولاتتغير رغم مايبدو فى الكون من تقلب وتبدل .. ويظل وجودها مطلق طالما انها تتعدى كل تحديدزمنى أو مكانى او علاقات السببية او غيرها من المبادىء التجريبية غير المتسامية .

واذا حـاولت تجسيم الذهن الكلى فان الارادة الحرة هي قلبه .. وان الاعظم والاسمى هو الارادة الحرة الكلية .. خرج الكل من ذاته .. فى نطاق ذاته .. بفعل ذاته .. وان كل عـالم التجربة سـواء أكان فى وحدة أو اختلاف .. أوكان ذاتيا او موضوعيا او ذاتيا وموضوعيا معا .. لا يعدو ان يكون تعبيرا من الارادة الحرة .. التى هي الحقيقة العليا الكل . . .

ويمكن للفرد أن يعرف الشيء فى ذاته عـن طريق الارادة الحرة ، التى يمكن معرفتها مباشرة عن طريق الافعال الارادية .. لان مبدأ الحـرية كامن فى الذات الفردة .. وان الارادة هي الطبيعة الداخلية لكل شيء .. والمقوم الوحيد لكل ظاهرة .. وان خلاص الانسان فى هذه الحياة يأتى عن طريق تحقيق الارادة التى هي الطبيعة الداخليـة لكل شيء .. ومعرفة أن الكون كله ما هو الا مظهر لهذه الارادة .. واذا كانت الحقيقة المطلقة لايمكن للعقل البشرى أن يدرك كنهها المطلق فانه يمكن للفرد أن يحقق هـذه الحقيقة بالمجاهدة والضبط الروحي والتركيز الفكرى لبلوغ حـالة من الصفاء العقلى والوجد السوق بلمح الاسمى كامنا فى كل شيء .. فيعى المجاهد أن الفـرد .. والكون .. وشيفا .. حقيقة واحدة .. (٤٢)

** **مذهب فيرا** : Vira استطاع هـذا المذهب أن يجد طريقة الى سواد الشعب نظرا لانه حاول أن يفلسـف فكرة الوحدة الجنسية بين الرجل والمرأة التى تتمثل فى ارابطـشيفا وشاكتى، وسـائر الاساطير الشعبية ، ويقبل التزين برموز الباه المقدس .. وكذلك استطاع **الوزير باشافا** Basava (١١٦٠ م) أن يشيد على هذا المذهب شعبية بعد أن رفض الطائفية واحترم العمل اليدوى .. ومنع زواج الأطفال بينما سمح بزواج الأرامل وحرم حرقهن مع جثمان أزواجهن .. وعـارض القـرابين الدموية واكتفى بالقـرابين النباتية ..

وفى الحقيقة فان مذهب فيرا لايعدو أن يكون مذهبا يحاول تفسير الاساطير الشيفية فى ضوء فكرة التوحيد التى اكتسحت العقلية الهندية فى ذلك الوقت .. فزعم أن الحق هو الوجـود الاسـمى الواعى بذاته .. مصـدر الظـاهرات ومقومها . وعلة كل ما يعتريها من تغيرات كونيـة .. وبذلك يجمع الحق بين الموجود بذاته والوعى بذاته .. ويضم الكينـونة والمعـرفة .. ويدمج الذات ووعي الذات معا .. ويمثل شيفا ذات الوجود الذى يشمل مظاهر الكينونة فى حين تمثل شاكتى وعى الذات لذاتهـا التي تضـم مظاهر المعرفة .. فالحق الالهي يجمع بين شيفا وشاكتى فى وحدة مطلقة .

وان تحقيق هذا الحق وتلك الوحدة هي الراحة اللانهائية الابدية التى تنتفى فيها الحركة والتغير والتحول .. وان السـبيل الوحيد الى بلوغ الحق فى الوجود هو الجهاد الروحي المتواصل من اجل معرفة الذات لذاتها حتى تعرف انهـا تعرف ذاتها .. لأن وعى الذات تعرف ذاتها هو المبدأ الكلى الثابت بين مختلف موضوعات الوعي المتغيرة .. حيث أن كل معرفة مرتبطة بمعـرفة الذات لذاتها أولا . . .

---

(٤٢) Pandey, K.C. : Kasmira Saivaism, History of Philosophy : Eastern and Western, op. cip.

واذا حاولنا ان نميز في وعي الذات بين الجانب المادي والجانب العقلي .. بين الموجود بالقوة والموجود بالفعل .. فان اللحظة المادية الموجودة بالقوة للمطلق يرمز لها بشيفا ، بينما اللحظة العقلية الموجودة بالفعل للمطلق يرمز لها بشاكتي .. وبذلك يتم شيفا من الكينونة ويدل شاكتي على المعرفة .. وان شاكتي هي روح شيفا لان المعرفة كامنة في الوجود .. فاذا كان هناك معرفة كان هناك كون .. لان المعرفة تحقق الوجود ..

ولا يتم اتحاد شيفا بشاكتي او الوجود بالمعرفة الا بعد ان يتخلص الفرد من كل مايشغله في الحياة .. واعتبر الباء رمزا مقدسا يوصل بين شيفا وشاكتي ويوحد بين الكينونة والمعرفة .. وازالة الحواجز والموانع والمعوقات التي تشغل الذات من وعي الذات حتى يتم حضور وعي الكون في تمام معناه ، والوصول الى فكرة كاملة شاملة عن الوجود الحق من خلال الحقيقة الحالية الحاضرة المحسوسة القابلة للتغير والتحول .. اذ ان هذه الحقيقة في تغيرها تتطور نحو الكمال في الحقيقة .. فان كانت تتبدل في الزمن الرياضي الذي يشمل التغير .. فان تطورها نحو الكمال يتم في الزمن الميتافزيقي الذي يتضمن الاستمرار .. فاذا كانت وظيفة الزمن في الطبيعة تقوم على مبدأ التحول ، وتدعو الى التغير فان الخلق هو نوع من التحول .. واذا كانت وظيفة الزمن في الروح تقوم على مبدأ التطور المستمر نحو الكمال .. فان الاستمرار والكمال من اهم الاسس التي تعمل على بلوغ الحق الالهي . (٤٤)

***** مذهب شيفاسِدّانتا** Siddhanta ظهر هذا المذهب وانتشر فيما بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد بجنوب الهند .. واقيم اساسا على اسفار الفيدا بوجه عام .. وعلى كتب شيفا التي تعرف باسم آجاما Agamas بوجه خاص .. وكان من اشهر دعاته مايكاندا Meykanda وآروناندي Arunandi اللذان بذلا كثيراً من الجهد من اجل وضع الصيغة النهائية الكاملة للفكر الشيفي ، الذي لا يتعارض مع مسلمات الهندوكية ، ويستطيع في نفس الوقت ان يصمد في وجه سحر التوحيد الاسلامي .. ولذلك حاول هذا المذهب ان يوفق بين افكار الالوهية عند الهنادكة وفكرة التوحيد عند المسلمين واجتهد في ان يعرضها في قالب شيفي ، **فرأى في الوجود ثلاث مقولات رئيسية : الله ، والروح ، والمادة .**

وان الله هو الحقيقة العليا يطلق عليه اسم شيفا باعتباره سيد الآلهة .. وهو اله واحد لا ثاني له ولا شريك .. يسمو على براهما وفشنو .. يلقب باسم هارا Hara باعتباره العلة الاولى للكون وصانعه الاول .. ثابت لا يتغير اشبه بالزمن الذي يحدث فيه كل تطور دون ان يتغير .. خلق الكون ويحافظ ويعود اليه بارادته في النهاية .. تنحصر قوته في الاظلام ثم الخلق في المحافظة والتدمير وفي الصون .. خالد .. لا نهائي .. خيِّر .. طاهر .. عارف بذاته .. عالم بكل شيء .. قادر على كل شيء .. كله بركة ونعمة وفضل .. لا يقارن بمثله شيء .. يعلو على ادراك العقل البشري .. ويسمو على كل الصفات والكيفيات والخواص ..

---

(٤٤) Shree Kumaraswamiji : Vira Saivaism History of Philosophy : Eastern and Western op. cip.

يتعدى المعرفة الانسانية .. واذا كان شيفا كامنا في الكون فانه يتعداه في نفس الوقت .. وان بدا في مظاهر الصور الكونية الا انه لا شكل له ولاصورة .. وليس له مسمى أو علامة .. واذا كان هارا هو العلة الفاعلة للكون فانه ليس علته المادية ، لأن الصلصال اذا كان لا يتحول الى اناء الا بفعل صانع وكان الصانع هو علة وجود الاناء الا انه ليس مادته ...

وادأة الله في الصنع هو الحب ، وحب الله هو الذي يدعوه الى الخلق .. بل ان الله هو الحب ذاته .. وان الجاهل هو الذي يميز بين الله والحب .. وان ادراك التماثل بين الله والحب يهب الحكمة ويمنح المعرفة الحقة . ومع ذلك فليس لشيفا تجسدات لأنه بدون كارما Karma يمكن ان تنتقل من بدن لبدن عن طريق التناسخ .. ولكن ليس معنى ذلك ان الله لا يظهر للانسان .. بل ان الله يظهر للانسان في الصورة التي يحبها .. يظهر له في القالب الذي يعبده .. او في الشكل الذي ينقذ روحه ويحررها من القيود الارضية . الا ان هذه الصور ليست صورا ارضية ، انما هي رموز سماوية وتعبير روحي عن قدرة الله على عون الانسان .. وان اسمى الصور التي يظهر فيها شيفا .. هي صورة الامام المعلم المرشد Guru الذي يجاهد من اجل تطهير الروح من الاهواء والنزوات التي تبعدها عن طريق الخلاص وبلوغ الحقيقة العليا والعودة الى الله ..

ولكن .. **اذا** لم يكن الله هو العلة المادية للكون فما هي علته المادية ؟ ان الله عاقل بينما الكون غير عاقل ، فلا يجوز بداهة ان يكون العاقل علة الكون المادي غير العاقل .. وينبغي ان تكون علته المادية غير عاقلة كذلك .. وهي « مايا » Maya لان الكون تحلل Ma وصدر عنها Ya .. ولذلك فان « مايا » هي النواة الاولى التي خرج منها الكون .. الا ان « مايا » ليست الا مجرد مادة لا فاعلية لها في ذاتها وتحتاج الى عقل يرشدها .. فزود شيفا « مايا » بالعقل المدبر الذي اخرج منها المبادىء والاصول والقواعد التي تضع الاسس التي يسير عليها الكون ..

وحيث ان « مايا » هي ايضا العلة المادية التي تربط الارواح بالاجساد والحواس والمحسوسات فانه نجم عن هذا الربط نوعان من « مايا » : ـ

١ ـ مايا طاهرة خالية من الجهل والاهواء

٢ ـ مايا نجسة تمتزج فيها الغرائز والميول الفطرية بالجهل والنزوات .

ولكن لا يتم صدور « مايا » طاهرة الا بعون شيفا ذاته بباعث من حبه .. ولذلك فان « مايا » الطاهرة تجمع بين حقيقة شيفا وحبه ، وما ينجم عن هذا الجمع من حالات متفاوتة من الرغبة والمعرفة والارادة .. فاذا تعادلت المعرفة والارادة سادت الرغبة .. واذا ما سيطرت المعرفة ساد الذهن الكلي .. واذا ما غلبت الارادة سادت الارادة الكلية ...

اما عن « مايا » النجسة فلم تصدر عن شيفا انما صدرت من قوى الهية ادنى منه او تابعة له .. ولذلك لا تتضمن شيئا من حقيقة شيفا ، ولا يتعامل معها شيفا .. وخرج منها

بياشا من حب القوى الالهية التابعة : ١ ـ الزمن ٢ ـ المصير المحتوم ٣ ـ الجزيء ... بينما تكون من الجزيء : المادة وما يرتبط بها من ادراك حسي وشعور واهواء ونزوات ورغبات ، ولذلك فرغم ان عالم « مايا » ليس له وجود الهي وغير عاقل الا انه لاينفي ان « مايا » لها وجود حقيقي .. ويصدر عنها مجموعة الروابط التي تقيد الروح بالجسد من طريق الذهن والحواس والشعور ، وتبعث في الروح الاهواء والنزوات والرغبات التي تفتتن بالمادة وتبحث عن متع الجسد ..

ولقد صدرت الروح عن شيفا بياشا من حبه .. ولذلك فهي اشبه المخلوقات بالله الخالق .. فطبيعتها لا محدودة .. عارفة بكل شيء .. حرة .. طاهرة .. وما جعلها محدودة مقيدة غير طاهرة سوى ارتباطها بمايا غير طاهرة .. اذ حينما مارس شيفا قدرته على الاظلام تمكنت مايا أو العلة المادية ان تنتهز هذه الفرصة وتختلط بالروح .. فكانت الطوائف الاربع التي تتفاوت طهارتها من البراهمة الى الكشاتريا .. ومن الفيشيا الى الشودرا .. ثم اخذت « كارما » Karma بما تفعل به من غرائز وميول تدفع الافراد الى افعال توثق ارتباطها بمايا غير الطاهرة مما يتسبب في عودة الروح الى حياة جديدة بعد كل موت عن طريق التناسخ ..

الا ان الروح تستطيع ان تتحرر من قيود العلة المادية وتعود الى حالتها الطبيعية التي خلقت عليها اول مرة .. وتتخلص من مايا غير الطاهرة .. ولا تخضع لاثر « كارما » .. أو تنجو من الارتباط بمايا وكارما معا .. ولكن هذا التحرر لايمكن ان يتم الا بعون شيفا .. ومعرفة شيفا بقصد العودة اليه والاتحاد به .... والسبيل الى ذلك يقوم على :

(١) خدمة شيفا بتنظيف معابده وتقديس صوره .. وانشاد التراتيم التي تمجده . (٢) خدمة المؤمنين بشيفا الذين يفدون الى معابده . (٣) تقريب القرابين الالهية من هبات الحب والشكر لشيفا . (٤) تركيز التأمل في شيفا بتجريد الحواس من المحسوسات لرؤية الله على انه الحبيب المبين . (٥) بلوغ الحكمة التي تقضي على الجهل وتحرر الروح من الاهواء والنزوات والرغبات .

الا ان الروح لا تصبح وشيفا حقيقة واحدة .. رغم انهما ليسا حقيقتين .. لان شيفا والروح ليسا اثنين ، وليسا واحدا في نفس الوقت (٥)

وهكذا نصل من حركة بعث التراث الفيدي الى ان الفكر الهندي تحت بواعث قومية حاول وضع فلسفات تجتهد في ارجاع كل مبادئها الى اصول الفكر الفيدي او الفكر اليوبانيشادي . الا ان الفكر الهندي لم يقف موقفا سلبيا من اندفاع تيار الثقافة الاسلامية ، فعمد اولا الى اسلوبه في امتصاص الثقافات الوافدة وحاول استيعاب الثقافة الاسلامية بصورة او باخرى حرص على ان يعرضها في قوالب هندية هندوكية فاذا به يستعين باساليب علم الكلام عندما اهتم بازالة الاتجاهات الاسطورية والنزعات الخرافية من الفكر الهندي . واجتهد في الدفاع عن العقائد

---

(٥) Maha Devan, T M P : Saiva Siddhanta History of Philosophy : Eastern and Western, op. cip.

الهندوكية ، ولكنه تظاهر بانه اخذ هذه الاساليب من الجدل البوذى ، واذا به ثانيا يحاول الاقتراب من التوحيد الاسلامى ليخفف من حدة تهديد السلام لتعدد الآلهة عند الهندوك .. ويتظاهر فى نفس الوقت بان ما ياخذ به من توحيد الهى ليس جديدا على الفكر الهندى ، ويوجد اصلا فى اسفار الفيدا ومبادىء الفكر اليوبانيشادى .. ويهتم بان يعرضه فى قوالب هندوكية صميمة . وعندما حاول ثالث ان يتخلص من التعصب الطائفى والتمييز الطبقى والتفرقة بين الجنسين ليحد من اقبال عامة الهندوك على اعتناق الاسلام بسبب ماينادى به من اخاء ومساواة بين جميع البشر ، وان لا فرق بين فرد وآخر الا بالعمل الصالح زعم ان الاخاء والمساواة والتمييز على اساس العمل الصالح ليست مبادىء جديدة على العقلية الهندية . وان الفكر البوذى سبق ان رفض التمييز الطائفى والطبقى واحترم حقوق المرأة .. واتخذ من الجهاد الروحي المعيار الحق الذى يفضل انسانا على آخر . وما كان هدف الفكر الهندوكى من وراء كل ذلك الجهد العقلى سوى ان يشعر بنوع من الاطمئنان على مستقبل مقومات فكره الاصيلة ويتجنب تهديد الثقافات الاسلامية لتراثه القديم .

ثالثا ـ دعوة الفكر الهندى للوحدة الدينية :

ان طول الصراع بين المسلمين من سنة وشيعة من ناحية ، وبين المسلمين والهندوك من ناحية اخرى اشعر الجميع بضرورة العمل على لم شمل الجميع فى وحدة متناسقة متعاونة تخلص للوطن وحده بلا عداء او تنافر ، وتسمح بان يتعايش اهل الهند على اختلاف مشاربهم الدينية فى سلام ، مما دعا الى ضروب شتى من التقارب تحوم حول الوحدة الثقافية دون أن تدرس كيف تصل الى مثل هذه الوحدة وعلى اى شكل تكون . ولقد بذلت محاولات عديدة دون جدوى لتتقارب مختلف الفئات خلال ثلاثة قرون من القرن الثالث عشر الى القرن السادس عشر للميلاد .. مرت بانواع متباينة من المحاولات قام بها بعض الحكام تارة وبعض الشعراء تارة اخرى ، حتى اخذت بتلابيب المفكرين الذين عكفوا على دراسة الفكرين الاسلامى والهندى ، بغية الوصول الى اسس سليمة يرضى عنها الجميع ، وتوحد بين جميع الاديان .

وتعد محاولة **علاء الدين الخلجى** (٦٩٥ ـ ٧١٥ هـ ، ١٢٩٦ ـ ١٣١٦ م) أول محاولة لحاكم مسلم رغب فى وضع دين جديد يلزم جميع الهنود باعتناقه بهدف خلق أساس دينى يكون وحدة وطنية قومية لشتى الفئات الهندية حتى تلتف حوله باعتبار انه النبى الجديد ، وان قادته هم منه بمثابة الخلفاء الراشدين من النبى محمد رسول المسلمين ، وانه هو وقادته قادرون على نشر الدعوة الجديدة عن طريق الفتح والغزو . الا ان القاضى **علاء الملك** عارضه بحزم وبين له انه لايمكن لأى فرد ان ياتى بدين جديد لان الدين لايوحى به الله تعالى الا لأصفيائه ، وليس امرا وضعيا يشرعه بشر ولو كان ملكا ، ولان النبوة لم يسبق ان اختص بها الله تعالى ملكا من الملوك وان استطاع بعض الرسل الجلوس على عرش الحكم . هذا فضلا عن أن استخدام السلاح كمبدأ رئيسى فى نشر الدين لا يساعد على اقبال عامة الناس على اعتناقه . فان حروب جنكيزخان بما اثارته من رعب وفزع وسفكته من دماء لم تمكنه من حمل المسلمين المهزومين على اعتناق

دينه ، بل حدث العكس ودخل المغول المتحضرون دين المسلمين المقهورين . (٤٦) ولذلك لايجب الاعتماد على القوة فى نشر اية دعوة . واستمع علاء الدين لنصيحة علاء الملك وحصر اهتمامه فى تحسين معاملته لجميع رعاياه ، فلم يفرق بين مسلم وهندوكى ، وابتعد عن الاضطهاد الدينى ، وطالب الجميع بطاعته والولاء لدولته ، وانزل العقاب بكل من يعصى الحاكم او يخون الدولة سواء اكان مسلما او هندوكيا . ولما حاول المسلمون الجدد الذين اسلموا حديثا ان يعطوا انفسهم امتيازات خاصة ويستأثروا بالوظائف الحكومية وتآمروا ضد علاء الدين لما وقف فى طريقهم ، لم يتورع علاء الدين عن قتل الالاف منهم ، حتى انصرف الجميع لخدمة الدولة بدون غرض طائفى مما هيأ الظروف لتقارب افضل بين المسلمين والهندوك فى رحاب خدمة الدولة . وقد ساعد ذلك على ان تتسرب حياة الهندوك الاجتماعية الى حياة المسلمين العامة والخاصة ، حتى أصبح المسلمون والهندوك أوثق اتصالا من اى وقت مضى ، فتمت زيجات من الهندوكيات وجرى الدم الهندوكى فى عروق ابناء الكثير من المسلمين سواء اكانوا من عامة الشعب او من الحكام (٤٧) .

واتبع **محمد** تغلق (٧٢٥ ـ ٧٥٢ ، ١٣٢٥ ـ ١٣٥١ م) سياسة علاء الدين فى معاملة الهنود على اختلاف عقائدهم معاملة متساوية دون تمييز بين مسلم وهندوكى ، فكان لايقرب اليه الا المتازين الاكفاء من المسلمين والهندوك على حد سواء ويختصهم بمناصب الدولة .. ولم يطلب من الهنود كافة الا طاعته والاخلاص لدولته .. بل كان اكثر شدة على المسلمين ، خصوصا المسلمين الجدد ، منه على الهندوك ويلزمهم التمسك بتعاليم الاسلام وعباداته .

وكذلك سار فيروز تغلق (٧٥٢ ـ ٧٩٠ هـ ، ١٣٥١ ـ ١٣٨٨ م) على نهج سلفه فى سياسته المتوازنة فى معاملته للمسلمين والهندوك رغم الدماء الهندوكية الراجبوتية التى تجرى فى عروقه انه وان شجع علماء المسلمين على القدوم للهند من مختلف ارجاء العالم لتدريس التعاليم الاسلامية .. وكان من بينهم جلال الدين الرومى ، فانه لم يحث الهندوك على اعتناق الاسلام الا عن طريق الاقناع أو الاغراء . واهتم بترجمة تراث الفكر الهندى القديم الى اللغة الايرانية ، لغة العلم والدولة فى ذلك الوقت . ولكن اهتمام فيروز تغلق بالثقافة الهندوكية والثقافة البوذية لم يقلل من حرصه على نقاء التعاليم الاسلامية ، ومعاقبة كل من يحاول افسادها سواء كان من المسلمين او الهندوك ، فلم يتورع عن حرق البراهمة احياء لمحاولتهم افساد عقائد المسلمين الجدد وحثهم على الارتداد الى الهندوكية ، كما لم يرحم اهل الشيعة واعتبر فرقها من الفرق المنحرفة التى تخلط الاسلام بالهندوكية وقتل زعماءهم وزج بالكثير منهم فى السجون .. (٤٨)

---

(٤٦) د . احمد محمود الساداتى : « تاريخ المسلمين فى شبه القارة الهندية وحضارتهم » الجزء الاول ، مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٥٧ .

(٤٧) Majumar, M.A. and others : An Advanced History of India, Macmillan, New York, 1967.

(٤٨) Havell, E.B. : Aryan Rule in India : Harrap London, without date.

ومع ذلك فان حكم الخلجيين وآل تغلق رغم ما صدر عنه من بوادر تحاول ان تراعى المساواة فى معاملة المسلمين والهندوك الا انها سرعان ما اثارت التنافس بين الموظفين الذين ينتمون الى اجناس مختلفة واديان شتى ، على تولى مناصب الدولة الكبرى ، مما ادى الى تكوين مراكز قوى عديدة متنازعة اخذت تتمرد وتكون عدة ولايات مستقلة عن الحكومة المركزية، منها ولايات هندوكية فى الجنوب تجاورها ولايات شيعية بينما الولايات السنية فى الشمال . ولقد سمحت هذه الولايات بحرية تداول شتى الاديان والعقائد فى نطاق الولاية المستقلة وتحت حمايتها ... فظهر علاء الدين حسين شاه (٨٩٧ - ٩٢٥ هـ ، ١٤٩٣ - ١٥١٩ م) فى البنغال وكان الحاكم الوحيد من بين حكام شتى الولايات المستقلة الاخرى الذى شعر بقدرة وضع دين جديد يألف حوله جميع الهنود على اختلاف عقائدهم ، فاذا به يفكر فى صيغة دينية جديدة توفق بين عقائد الهندوك ومذاهب المسلمين وتوحدها فى ملة واحدة لتضع حدا للشقاق والنزاع والصراع المستمر بين الهنادكة والمسلمين . الا ان محاولته كانت مجرد محاولة اولية تقف عند اعلان اسم مركب لله هو ساتيا - بير Satya-Pir ولفظ Satya بالسنسكريتية معناه « الروح الكبرى » ولفظ Pir معناه فى الايرانية ايضا « الروح الكبرى » فظن ان مجرد وضع لفظ مركب يجمع بين لفظى الهندوك والمسلمين يتم من الله فيه الكفاية لان يبين للجميع ان الفاظ شتى اللغات قد تختلف من حيث التعبير عن الله ولكن مدلولها واحد ولا ترمز الا لمعبود واحد . ولذلك لا نعجب من اهتمام حسين شاه بترجمة التراث السنسكريتى خصوصا الرامايانا والمهابارتا وكذلك الكتب الاسلامية الى اللغة البنغالية (٩) .

وهكذا اصبحت الهند بعد غزو تيمورلنك (٨٠١ هـ ، ١٣٩٨ م) مسرحا لشتى النزعات الاسلامية والهندوكية التى تسير فى جميع الاتجاهات ولكنها تحاول ان تتلاقى فى درب واحد دون جدوى نظرا لانها كانت تعيش فى اضطراب فكرى وقلق دينى وتوتر سياسى ، وتلاحم عسكرى شديد . ومن هنا كنا نجد عددا من الهندوك الذين دخلوا الاسلام يرتدون عنه لسبب أو لآخر ، كما نجد مسلمين لايعرفون كيف يتخلصون من جذورهم الهندوكية ويبقون على ما هم عليه من تقاليد وعادات أبعد ما تكون من الاسلام ، ومفكرين هندوك يكتبون عن الفكر الاسلامى والآداب الاسلامية باللغة الايرانية ، ومفكرين مسلمين يقومون بدراسات فلسفية وعلمية عن الفكر الهندوكى ، وشعراء هندوك يقرضون الشعر باللغة الاردية التي تجمع بين اللغة العربية واللغة الايرانية واللغة التركية واللغة السنسكريتية ، وشعراء مسلمين ينظمون القصيد باللغات الهندية بينما يتولى الهندوك المناصب العليا في الولايات الاسلامية يتولى المسلمون قيادة الجيوش فى الولايات الهندوكية وهكذا ..

ان كل هذه المفارقات تشهد على أن هناك احساسا عاما يشعر بالحاجة الماسة الى نوع من الوحدة تجمع بين اشتات هذه المفارقات المتقاربة المتباعدة فى نفس الوقت ، فاذا كانت هناك

---

(٩) Majumdar, R.C. : An Advanced History of India, op. cip.

اتجاهات هندوكية لا تعمل الا لبعث الثقافة الهندوكية ونشرها ، واتجاهات اسلامية تلتزم بتوطيد تفوذ المذاهب الاسلامية ، فاننا نجد فى نفس الوقت كثيرا من العقول الحرة من الطرفين تبذل كل الجهد من اجل التوفيق بين مختلف العقائد ، وتدعو الى وحدة دينية تخلق المناخ المتجانس الذى يزيل الاضطراب والقلق والحيرة، ويجمع اشتات المفارقات المتباعدة المتقاربة فى وحدة فكرية شاملة .

ولقد ظهر منذ قرون التفكك السياسى فيمابين القرنين الثالث عشر والسادس عشر للميلاد حركات متنوعة بين المسلمين والهندوك على حد سواء ، مهدت للتقريب بين التكوين الاسلامى والهندوكى ، رغم ان كل حركة فكرية كانت تهدف اصلا الى تمجيد فكرها دون اى فكر آخر ، وسلكت فى سبيل ذلك طريقا فلسفيا خاصا بالمثقفين ، وطريقا عاما نابعا من نزعات شعبية تستميل عواطف سواد الناس بالاسطورة والشعر .

أما عن حركة المثقفين فهى حركة فلسفية روحية كان على راسها قادة الفكر الهندوكى من ناحية وائمة الصوفية من ناحية اخرى ، بينما كان شعراء بهاكتى وقادة المرائها ودعاة الشيعة على راس حركات تستجيب لها الجماهير الشعبية

. . .

(ا) الحركة الصوفية :

حاول متصوفة الاسلام منذ البداية ، واستمروا على الدوام يعملون ، من اجل تعريف العالم الهندى باتجاهات التصوف الاسلامى ، ونشر احواله وطرقه ومذاهبه بين المثقفين الهنود لجذب اكبر عدد منهم لفرق الصوفية وجعلهم من الاتباع والمريدين الخاصة وان الاتجاهات الصوفية كانت تجد دائما تجاوبا من كثير من الهندوك الذين تستهويهم الافكار الروحية وتستهويهم حياة التقشف والتقوى والورع . ولما كانت الحركة الصوفية فى الهند من اقوى الحركات الفكرية التى استطاعت ان تسحر العقل الهندى دون ان تثير خلافات حول الطقوس والشعائر والفرائض طالما انها لا تدعو الا الى حياة روحية لا يكاد يختلف فيها متصوفة الاسلام عن نساك الهند ، حتى تمكنت هذه الحركة الصوفية فى النهاية من ان تكسب ارضا شعبية شملت عامة الناس وخاصتهم ، واصبح المتصوفة مقدسين عند المسلمين والهندوك على السواء .. يتنافس الجميع فى الالتفاف حولهم والاستماع اليهم .. بل وزيارة مقابرهم والتبرك بهم حتى بعد موتهم ..

ولقد سبق أن تردد على الهند وفود متتالية من متصوفة الاسلام وتركت زياراتهم آثارا روحية عميقة نجحت فى تاسيس فرق صوفية انخرط فى سلكها اتباع ومريدون كثيرون . فكان من أوائل المفكرين الصوفيين الذين طابت لهم الحياة فى الهند ودعموا الفكر الصوفى فيها : **علي بن عثمان الهجويرى** مؤلف كتاب **«كشف المحجوب»** باللغة الايرانية فى منتصف القرن الحادي عشر للميلاد .. وهو يعد من أشمل الكتب التى تعرض دراسات وافية لمختلف المذاهب الصوفية وشتى طرقها وعامة احوالها .

ويعد هذا الكتاب من العوامل الرئيسية التي اذاعت الافكار الصوفية بين عامة المثقفين من الهنود ، الذين سرعان ما ادركوا ذلك التقارب الشديد بين طرق متصوفة الاسلام في المجاهدة وطرق اليوجا الهندوكية في قهر الشهوات وترويض النفس والضبط الروحي واعداد الروح للتأمل الذي لا تعكره نزوة ولا تصرفه عن الحقيقة رغبة ، كذلك لاحظ هؤلاء المثقفون ذلك التشابه الكبير بين نظريات المسلمين في الاتحاد والحلول والفناء ووحدة الوجود ونظريات الهندوك في كون الله في الوجود والتجسد الالهي ، وتأكدوا من ان طرق متصوفة الاسلام ونساك الهندوك من اجل تحقيق الكمال الروحي تكاد تكون واحدة اذ تعطى اهمية عظمى للحب الالهي والوجود الروحي والعشق الرباني (٥٠) **وادرك الجميع ما بين آراء ساكارا ومذهب ابن عربي في وحدة الوجود من تقارب ، وما بين افكار رامانوجا ونظرية الحلاج في وحدة الشهود من تشابه . وساد احساس عميق بضرورة العمل على التوفيق بين اتجاهات تعاليم الصوفية وتعاليم الفيدانتا الهندوكية ، وتشجيع العمل على جمع شمل المسلمين والهندوك حول عقيدة واحدة .. خصوصا بعد ان** شاع مذهب الحلاج في وحدة الاديان بعد ان وطده ابن عربي **الذي كان ينادي بان كل الاديان** صحيحة لانها جميعا تعبد الها واحدا مهما اختلفت اسماؤه **وصفاته ، وان الاديان المتعددة ما هي في الحقيقة الا اوجه متنوعة لدين واحد** ، حيث **ان الله هو جوهر كافة هذه الاديان** . الا ان ارقى هذه الاديان هي التي تعبد الاله الواحد وتتخذ **من الحب العبادة الوحيدة وتسقط** غيرها من العبادات .. (٥١)

ب ـ الحركة الهندوكية :

تتسم هذه الحركة بالاستناد الكامل الى تعاليم الكتب الهندوكية المقدسة ، اذ تعتبر كل ما تقوم عليه من مبادىء واصول مسلمات اولية صادقة مطلقات واجب الايمان بها ولا تقبل الجدل ، بل ينبغي أن يعمل الفكر من اجل الوصول الى ادلة وبراهين تؤكد صدقها وتبعث على الايمان بها : الا ان هذه الحركة تذهب كذلك الى ان الحب الالهي Bhakti او العشق الرباني او الوجود الروحي هو السبيل الحق لكل عقيدة تنشد الوصول الى الحقيقة المطلقة التى تتركز في حقيقة وحدة الوجود ، وان حب الله يستطيع ان يستولي على اى فرد متى شاء الله ـ ولا يختص به افراد طائفة دون أفراد طائفة اخرى لانه مرتبط بمشيئة الله ولا يرتبط برتبة الطائفة التى ينتمي اليها الفرد . وكان ابرز مؤيدي هذه الحركة : **فاللابها وكايتانيا** ..

---

(٥٠) Tara Chand : Growth of Islamic Thought in India History of Philosophy : Eastern and Western, op. cip.

(٥١) محيي الدين بن عربي : « فصوص الحكم » .. حققه وعلق عليه المرحوم الدكتور ابو العلا عفيفي ، دار احياء الكتب العربية ـ القاهرة ١٩٤٦ .

١ ـ فاللابها Vallabha : (٨٨٥ ـ ٩٢٨هـ ، ١٤٧٩ ـ ١٥٣١م) سار فاللابها على منوال سابقيه من المفكرين الهندوك واعتبر الاسفار الفيدية والكتب الهندوكية الاخرى من يوبانيشاد وجيتا وبراهما سوترا وما وضع عليها من تعليقات وشروح وتفسيرات الاساس الاول لمعرفة الحقيقة القصوى التي هي كريشنا Krishna في الجيتا .. وبرهمان Brahman في اليوبانيشاد..

وكريشنا اله واحد .. وليس له ثان ، يتصف بجميع الصفات حتى المتعارضة منها ما عدا الصفات العادية . فهو الوجود والفكر . وهو الفضل والنعمة والبركة ، خالد لا يتغير موجود في كل مكان .. عالم بكل شيء .. قادر على كل شيء .. يتحول الى اي شيء في اي زمان .. ولذلك فان قواه تتركز في المعرفة والفعل والخلق والتحول .. يخلق كل شيء من ذاته ، فهو علة الوجود المادية والفاعلية معا ..

ان الله في وحدته رغب في ان يكون كثرة ، فخلق العالم بباعث السرور من ذاته ، فخرج الكون من جوهر ذات كريشنا . فالكون حقيقة وليس وهما ، لان كل شيء في الوجود هو كريشنا ، واذا كان في الكون اشياء مختلفة فان ذلك يرجع الى ان هناك كيفيات مختلفة تظهر بارادة الله في هذه الاشياء المختلفة ولذلك سميت باسماء مختلفة .

ولا تختلف الروح كذلك عن **كريشنا لانها** تصدر من جوهر ذات كريشنا بباعث من السرور فهي اشبه بالله لانها جزء منه . الا انها كثيرة العدد ذرية الحجم خالدة .. تحصل بفضل الله على الوجود والعقل والسرور ، وتصبح بتمتعها بالله وسروره ، ورغم ان الروح ذرية الا انها في كل الجسد بفعل خاصية العقل . فالروح حقيقة عقلية علاوة على انها جزء من برهمان ، وليست مجرد ظاهرة . والارواح في الاصل ليست متباينة ، انما اختلافها يرجع الى ضروب من الجهل والانانية وحب الذات يجعل الروح تعيش في عالم غير حقيقي من الاوهام ، وتتصرف بلا هدف .. ولا تفكر في الله وتنساق في تيار الاهواء والرغبات ، فتقع في اسر مطالب الحياة وتفقد حريتها التي لا يمكن ان تستعيدها الا بالخروج من عالم الاوهام والعيش في حقيقة برهمان . ولكن ذلك لا يتم الا بمعرفة الله التي توضحها الكتب المقدسة واداء الشعائر والطقوس وتقريب القرابين . الا ان التحرر الكامل من قيود الارض والاهواء والنزوات والخلاص التام من الالام والجهل والاوهام لا يتحقق الا بفضل من الله وعونه ، ولا يمكن الوصول الى حال الاتحاد بالله الا اذا فاق حب الفرد لله حبه لكل شيء ، لان من يخلص في حبه لله يستطيع ان يصل بالقرب من باب الله . وباب الله مفتوح للجميع دون تمييز بين فرد وآخر ، ولا يتوقف مثل هذا الاتحاد الا على مشيئته وعونه (٥٢) ..

• • •

(٥٢) Govindlal Hargovind : Vallabha, History of Philosophy : Eastern and Western op. cip.

٢ — كايتانيا Caitanya : (٨٩١ — ٩٤٠هـ ، ١٤٨٥ — ١٥٣٢م) التزم كايتانيا بنهج فالابها الهندوكي ، الا انه حاول ان يجدد حيوية العقائد الهندوكية واهتم بان يوضحها ويعرضها باسلوب بسيط مقنع في متناول الجميع . وقصد ان يخلصها من الشعائر المعقدة والتقاليد التي تدعو الى التفرقة الطائفية حتى يتجنب انتقادات الكثيرين للتعاليم الهندوكية وتقاليدها ويصرف عامة الهندوك من الاقبال على الافكار الاسلامية . وسار في ركب الحب الالهي .. بهاكتي Bhakti الذي يدعو الى مساواة الجميع في حب الله ...

لذلك ذهب كايتانيا الى ان اسفار الفيدا ما هي الا سجل التجارب الروحية التي مر بها الحكماء والزهاد وان المعرفة الحسية او المعرفة العقلية لا تتعدى معرفة العالم المادي ولا تتخطى المدركات المادية ، بينما المعرفة الروحية لا ترتبط بالزمان والمكان وتحتاج الى تجربة ارفع من التجارب الحسية والعقلية .. وتتركز في التجارب التي مر بها الحكماء والزهاد على طول الاجيال والعصور وسجلتها اسفار الفيدا . ولذلك فان اسفار الفيدا هي المرشد الحقيقي والمصدر الاول للمعرفة الصادقة . اما عن المنطق والجدل والاستدلال وما الى ذلك من الاساليب العقلية فلا تستطيع ان تصل الى المعرفة الروحية ، ويقف دورها عند حد الدفاع عن حقيقة هذه المعرفة وتأكيد صحتها . وهكذا يذهب كايتانا مذهب علماء الكلام المسلمين ، الذين يتخذون من علم الكلام القائم على الجدل المنطقي وتقديم البراهين العقلية وسيلة للدفاع عن المبادىء الدينية ، على اعتبار انها مسلمات اولية غير خاضعة للشك او قابلة للنقض عن طريق الادلة العقلية والحجج المنطقية .

وان الحقيقة الكبرى كما وردت في الكتب الفيدية هي هارى Hari .. الاله الواحد .. يتسم بصفات الجمال والجلال والقوة والعظمة والمعرفة والحرية .. يجمع بين الوجود اللامحدود والسرور اللا نهائي والوعي الكامل الشامل ... الا ان هاري في كماله يبدو في وحدة ثنائية من كريشنا Krishna ورذا Radha تمثلان الاله وطاقته Shakti يربط بينهما الولاء والاخلاص، ويوثق وحدتهما العاطفة المتبادلة والحب . ولا شك في ان كايتانيا هنا يسير في ركب الاساطير الشيفية التي تصور شيفا على انه اله يجمع بين الفحولة والانوثة ، ويحاول ان يوفق بين الاتجاهات الشعبية الشيفية والاتجاهات الفشنوية بان كريشنا وحبيبته رذا يمثلان مثل هذا الضرب من الوحدة بين الفحولة والانوثة ، وما ينجم عنه من حب يدعو الى الاستثارة التي تنشد الوحدة المطلقة ..

ان هارى هو الذي خلق الكون من مايا Maya اى من اللا معرفة بعون جلالته وقدرته ، وزودها بجزء من جوهره في صورة فشنو ، وبذلك يكون فشنو هو روح الكون وجزء من هارى . ولكن كيف يصبح هارى اللامحدود محدودا بالزمان والمكان ؟ ان هارى يمكنه ان يوجد في شكل أو في آخر في نفس الوقت . ويظهر في هذه الصورة او تلك من حين لآخر بخلاف الاجسام المادية التي يقتصر وجودها في زمان معين ومكان محدد ، لان الاله الروحي لا يختلف عن قواه وطبيعته لا تستهلك في مختلف مظاهره . ولايمكن للعقل ان يدرك قدرات هارى وهي : قدرة الاستثارة والمعرفة ، وقدرة التكاثر الذاتي في ذوات محدودة ، وقدرة التشكل في اجسام مادية،

لانها سر من اسرار الحقيقة القصوى التي عرفناها من اسفار الفيدا وما تضمه الفيدا من معارف واسرار صادقة صدقاً مطلقاً ، لا يحوم حوله الشك ويجب أن يؤخذ به بلا جدل .

واذا كانت الارواح هي التكاثر الذاتي لهاري او التقسيمات في داخله ولا تعدو ان تكون الا اجزاء منه ، فان الروح الفردية لذلك لا تختلف عن الله لانها من صلب جوهره الروحي وتقسم الوجود والسرور والوعي .. الا انها مع ذلك تختلف عن الله في نفس الوقت لانها تقاسم جوهره الموجود في صورة محدودة تكسبها طبيعة مادية تجعلها تتأثر بالمايا فينسيها الجهل اصل طبيعتها الخالدة التي تنتمي اليها ، وتظن ان لها وجودا مستقلا وكيانا منفصلا . وبذلك يكون الجهل والنسيان هما اللذان يجعلان الفرد يظن أن له وجودا ذاتيا منفصلا عن الذات اللانهائية .. دون ان يلتفت الى أن العالم المادي ، رغم انه من خلق هاري ويشارك الحقيقة القصوى باعتبار انها مصدره وله واقع حقيقي يؤثر في الروح الفردية ، ليس له حقيقة خالدة مطلقة وأثره لا يدوم ، وما خلقه الله الا ليكون دارا يقوم فيها الفرد روحه بأن يتخلص من الانانية والجهل والنسيان ، ويتعلم من الفشل والخيبة ، ويهتدي الى الطريق الصحيح الذي يوصله الى الحقيقة العظمى ، ويعرف أن الطريق الارضي ، وان كان يقوم على ارادة الذات وينشد تأكيد الذات ، الا انه في غمار الانانية ينسي الفرد كيانه الخالد التابع لله ، ويدفعه الجهل الى ان يطلب الوجود المستقل لذاته من دون الله . ولكن تكرار الفشل وما يجلبه من مرارة الالم وتوالي الخيبة وما تبعثه من حيرة العذاب تجبره على أن يلتمس مصدر قصور قدراته طبيعته . وكيف انها لن تصل الى النجاح او تدرك التقدم ما لم تعمل على تحقيق وجودها على انها جزء من الكل الروحي . وان ما يصادفه من متاعب وصعوبات وعوائق له خطأ الطريق الارضي وانحرافه عن مسار الحقيقة ، فتستيقظ الروح من غفلتها وتصحو وتعي بعد نسيان ان وجودها الحقيقي ليس من تحقيق وجود مستقل عن الله انما في تحقيق وجود تابع لله وخاضع له .

ولا يتم ذلك الا بالسير في الطريق المقدس ـ الطريق الروحي ـ طريق بهاكتي Bhakti .. طريق الحب الالهي الذي ينصرف عن كل شيء سوى عبادة الله بأداء الشعائر وتقريب القرابين ، والالتزام بطاعته والاستسلام لارادته والتعلق بحبه ، فيهب حياته وعاطفته وفكره لله حتى يكرس كيانه الاجتماعي والاخلاقي والعقلي في الحياة المطلقة الكاملة حيث يتم الخضوع الابدي للكل ، بعد التخلص من العوامل المادية والقيود الارضية وتصبح الروح حرة طليقة من كل عائق وتخلص الولاء في خدمة هاري وتعبده عبادة مدلهة بعشق ما بعده عشق حتى تستثير الروح وتتذكر طبيعتها الالهية وتعرف انها جزء من جوهر هاري الروحي وان اصل طبيعتها هو نفس طبيعة هاري الالهية .. (٥٢)

• • •

(٥٢) Sushil Kumar Maitra : Caitanaya, History of Philosophy : Easter and Western, op. cip.

جـ ـ حركة بهاكتي

لقد احتضن حركة بهاكتي ، اي الدعوة للحب الالهي ، شعراء يخاطبون العاطفة قبل العقل ويثيرون القلب قبل الفكر . فاذا كانت حركة المثقفين من المفكرين الروحيين من المسلمين والهندوك قد حاولت ان تقرب بين فكر المسلمين وفكر الهندوك عن طريق الوجود الصوفي والحب الالهي ، وان تضارب العبادات وتغاير الشعائر وقفت حائلا دون التقارب الكامل ، وكانت عائقا منع الاندماج التام ، فان حركة بهاكتي تعد من اخلص الدعوات التي اهتمت عن صدق وايمان بضرورة تخفيف حدة التوتر الديني في الهند ، وسارت في هدى نظرية وحدة الاديان التي لا تكاد تعترف بعوائق الشعائر ولا تلتزم بحرفية الطقوس وسلكت طريق صهر الاديان الهندية في بوتقة الحب الالهي .. ولذلك كانت حركة بهاكتي اكثر حيوية واصدق تعبيرا عن العواطف الشعبية الجياشة بحب الله ، واكثر قربا من قلوب عامة الهنود واقدر من غيرها من المحطات الفكرية على جميع شمل الهنود فلعبت دورا فعالا في تحقيق نوع من التوافق نتج عن ضرب من التجاوب بين مشاعر المسلمين والهندوك والتلاقي حول الحب الالهي ..

ان لفظ بهاكتي Bhakti معناه : الحب او العشق . ويهدف دعاة بهاكتي من وراء حركتهم جعل الحب الالهي اساس العبادات والرابطة القوية التي تلتف حولها شتى الاديان .. دون ان تلقي بالا الى شكليات العقائد وصور المراسم ، لأن الدين في حد ذاته ليس مجرد طقوس متحجرة بالية او شعائر رتيبة جامدة . انما الدين الحقيقي هو الحياة الروحية التي تمتاز بفاعلية فياضة غايتها اولا وقبل كل شيء « الله » ولا شيء سوى « الله » وان امثل الطرق للوصول الى « الله » ليست العبادات والشعائر والطقوس والمراسم انما هي الحب والعشق والشوق والوجد والتذوق .. وحيث انه لا يوجد الا ضرب واحد من العشق الالهي لا يمكن ان تختلف عليه عقيدتان . ولذلك فان الحب الالهي افضل اساس لأية ملة او نحلة .. ولا يمكن ان تستغني عنه اية عقيدة .. بينما يمكن الاستغناء عن مختلف انواع الشعائر لانها لا تمثل الا اختلافات ظاهرية شكلية صورية لا تمس جوهر العقيدة الدينية التي تقوم على ايمان باله واحد ، وان الحب الالهي والعمل الصالح هما افضل الطرق واصدقها وهما وحدهما اللذان يوصلان « الله » . خصوصا وان الجميع متساوون امام الله اذ لا تمييز بين فرد وآخر ، ولان كل فرد قادر على العمل الصالح وعلى حب الله .. ويستطيع ان يصل الى « الله » دون ان يحتاج لنسب او حسب .. او انتماء لطائفة معينة ...

ولم يستعن دعاة بهاكتي في نشر دعوتهم بالمنطق والاساليب البرهانية . انما استخدموا الشعر والاناشيد الغنائية .. لان الشعر والموسيقى تمزجان الفكر والعاطفة والجمال في ايجاز وقوة وسحر وحلاوة تبعث النشوة والطرب والسرور والاحترام والتقدير في نفس من ينشدها

او يستمع اليها ... واذا كان الشعر غير قاطع في تحديد معانيه .. ويثير أكثر من مفهوم ويدعو الى تفسيرات عدة الا أن له تأثيرا عميقا ملهمايوحي لكل من المسلم والهندوكي على حد سواء بأن يعبر عن اعماق عقيدته الخاصة بسحر قلوب الجميع .. (٥٤)

• • •

رغم ان حركة بهاكتي كانت دعوة عاطفية قبل ان تكون دعوة فكرية عقائدية لها صفة عملية ، وكان هدفها الاول هو خلق نوع من الانسجام الوجداني والتوافق الروحي بين كافة الهنود على اختلاف نحلهم واجناسهم حتى استطاعت بشفافية العشق الالهي ان تسحر عامة الناس في الشمال وفي الجنوب ، فان استغلال السياسة لهذه الدعوة في تحقيق اغراض من تولى السلطة وتكوين دول مستقلة افقدت دعوة بهاكتي بعض فاعليتها الروحية ، اذ حالت دون مزج الهنود في وحدة روحية اجتماعية تقوي على اعداد مواطنين هنود متجانسين في الفكر والعقيدة والعمل والامل والمصير .. وقد ظهرت مجتمعات متباينة جديدة من السيخ في الشمال .. والماراتها في الجنوب لحدوها آمال في تأسيس دول ذات سيادة يحق لها الدفاع عن كيانها وتحقيق اهدافها في التوسع والتقدم فدخلت في صراع مع دولة المغول وتعددت احزاب الهنود وكثرت شيعهم وتعرض المجتمع الهندي للانهيار مما ساعد على تيسير مهمة استعمار الغرب للهند .

ا ــ السيخ : Sikh لما حمل **نانك** Nanak (٨٧٣هـ ــ ٩٤٤هـ) ٥٠ (١٤٦٩ ــ ١٥٣٨م) لواء دعوة بهاكتي وتحمس لحكمة المساواة والمحبة والاخاء واعتبر العمل هو المقوم الاصيل للانسان الذي يحقق كمال الانسانية التف حوله نفر كبير من طبقة الجات التي تنتمي الى **طائفة الشودرا** ، وهم يشتغلون بالزراعة وينتشرون في سهول البنجاب ، لانهم وجدوا في دعوته ما يحررهم من التمييز الطائفي من ناحية، ويحترم عملهم اليدوي ويرفعه الى مستوى أعلى العبادات ما دام يهتدي بالفضيلة ولا يتوخى غير الخير من ناحية اخرى، ويؤكد في النهاية ان الجميع متساوون أمام الله ، وان الحب هو القوة الوحيدة التي تدفع الانسان في ركب الكمال الروحي بالفناء في الله ، واطلق على كل فرد لبى دعوة نانك اسم « سيخ » وهي كلمة سنسكريتية معناها « المريد» او « التابع » .

وحيث ان دعوة **نانك** تحمل في ثناياها مقومات سياسية تؤكد المساواة بين جميع الناس، وتلزم كل فرد باداء عمل مما حث خلفاء نانك في قيادة جماعة السيخ على استكمال المقومات السياسية لمجتمعهم الجديد . . فزاد اهتمام السيخ بأن يكون لهم ارض ذات حدود آمنة تخضع لسيادتهم الى ان نجح **جورو راس دام** Ras Das (٩٨١ ــ ٩٨٩ هـ ، ١٥٧٥ ــ ١٥٨١ م) في ان يقنع سلطان المغول « **اكبر** » بأن يمنح السيخ قطعة ارض تطل على بحيرة **امريتسار** Amritsar أي بحيرة الخالدين . وقد اتخذ السيخ منها بعد ذلك نواة لعاصمتهم التي اخذ ينتشر فيها العمران وتتحول الى مركز يتجمع فيه الاتباع الذين ينشدون اشعار نانك التي ضمت مع اشعار غيره

(٥٤) Bouquet, A.C. : Hinduism, Hutchinson, Britain, 1948.

ن جورو السيخ كتاب مقدس يسمى «جرانث» Granth ولا يترنم بها الا مصحوبة بالموسيقى ى معبد خاص بنى خصيصا للسيخ . وبذلك تكتمل المقومات الاساسية لدولة من ارض ذات حدود ، وناس لهم مبادىء سياسية وعقيدة دينية معروفة فى كتاب مقدس لا يترنم باشعاره لا بعد التطهر فى البحيرة المقدسة . وبذلك ايضا تهيأت الظروف المناسبة لجورو آرجون مال Arjun Mal (٩٨٩ — ١٠١٥ هـ ، ١٥٨١ — ١٦٠٦ م) لان يقيم دولة خاصة بالسيخ اعتمدت ى مصادرها المالية اول ما اعتمدت على هبات الاتباع تحولت فيما بعد الى ضرائب ينظم جبايتها ويحدد مقدارها قوانين عامة . ولحوى نفوذ آرجون مال الى حد ان لجأ اليه « خسرو » الذى تمرد على ابيه « سليم » بعد موت « اكبر » فتطوع ارجون مال تحت تأثير تطلعات سياسية بان يمد خسرو بالمال والعون والرجال .. فلما ان تولى سليم حكم المغول تحت اسم « جيهان جير » Jihangir (١٠١٤ — ١٠٣٧ هـ ، ١٦٠٥ — ١٦٢٨ م) حتى امر بقتل آرجون مال الذى اصبح فى نظر السيخ شهيدا . وبعد ان كان السيخ مجرد جماعة من المزارعين يباشرون حياتهم الزراعية والاجتماعية والعقائدية فى حرية وسلام يتحولون الى جماعة من المقاتلين على جوروهارجوبند Har Gobind (١٠١٥ — ١٠٥٥ هـ ، ١٦٠٦ — ١٦٤٤ م) الذى اخذ يدربهم على فنون حرب العصابات ، ويغرس فيهم روح الانتقام بثار لقتل ابيه . واخذت تتوالى غارات السيخ على القرى الاسلامية تهلك الزرع والضرع وكثرت هجماتهم الفاجئة على المدن ، تنهب وتسلب وتخرب وتجبر المسلمين على اعتناق عقيدتهم .. ولكن سرعان ما تحركت القوة المركزية وردالحكام المغول بغارات مماثلة وهجمات مباغتة على بلاد السيخ .. فغرست هذه الحروب القاسية الحزازات بين المسلمين والسيخ ، واخذت تتعمق الشقاق ، واخذت تنمو الكراهية وتزداد العداوة بعد كل غارة من السيخ او هجوم من المسلمين(٥٥) .

(ب) المراتها Maratha : ليست المراتها ايضا الا طبقة من طبقات طائفة الشودرا — ادنى الطبقات الهندوكية — وشاع بين افرادها « بهاكتى » وآمنوا بما تنادى به من حرية ومساواة وحب الهى حتى يرحم الشودرى من قسوة التفرقة الطائفية وتحترم قيمته الانسانية ولا يشعر بامتياز البرهمى او الكشاترى عليه لاسباب ترجع للنسب والحسب والمنصب والعمل . واستطاعت المراتها تحت قيادة عائلة ديفا جيرى Deva Giri ان تستقل بما تقيم عليه من اراضى جبلية ساحلية فى منطقة الغات القريبة بالدكن .. ووصل زعيمهم شاهجى Shahji الى درجة من القوة بحيث كان يعرض مساعداته على حكام ولايتى بيجابور وجولكنده وهم من الشيعة الناهضين لحكم المغول نظير مده بالمال والعون والرجال (٥٦) . وهكذا خلط المراتها دعوة بهاكتى بالمساواة والعيش فى مستوى انسانى كريم بالرغبة فى تكوين كيان سياسى مستقل له اعتباره ودوره فى الحياة الهندية ..

---

(٥٥) Cunningham, J.D. : History of the Sikhs, Ed. H.L.O. Garret, 1918.

(٥٦) Grant Duff, J.C. : History of the Mahrattas, Ed. S.M. Edwards, 1921.

وقد ظهر بين المراثها شعراء حملوا لواءبهاكتى فى جنوب الهند بالدكن ، وكان على رأسهم « توكارام » Tukaram الذى ولد عام ١٠١٧ هـ ،١٦٠٨م وعانى أهله وقومه من مجاعة رهيبة أودت بحياة زوجته وابنه عام ١٠٤١ هـ ، ١٦٣١ م وبحياة الآلاف فى الحجرات والدكن فى عهد شاه جهان .. وهب بعدها حياته لخدمة الفقراء المعدمين من الطبقات الدنيا .. واتخذ من معبد بالداربور Pandharpur مقاما له ، رغم حرمان طائفة الشودرا من دخول المعابد الهندوكية ، وأخذ لايترنم الا بالشعر الالهى الذى يدعو الى مساواة الجميع امام الله .. ويحث عامة الشودرا على دخول هذا المعبد للاستماع لترانيمه وترديدها معه .. مما اثار غضب البراهمة الذين حاولوا القاء كتبه فى النهر ، ومنع أى شودرى من دخول معابدهم . الا ان توكارام تحدى البراهمة وتحدى العقائد الهندوكية التى تحرم الشودرا من الحقوق الدينية .. وتعمد دخول المعابد الهندوكية فى صحبة الاف الافراد من طبقات الشودرا لتلاوة الاناشيد التى تتغنى بالحب الالهى ، وهكذا لم يقف توكارام عند حد وضع اشعار مدلهة بحب الله تذكر ان حب الله يساوى بين قلوب الناس على تفاوت طوائفهم واختلاف نزعاتهم ، او يكتفى برفض جميع الشعائر التى تعبد الاوثان والصور والتماثيل والطقوس التى تقدس اى انسان ، بحجة انه بلغ مرتبة من الكمال تسمح بتجسد الله فيه ، واعلن توكارام ان حب الله هو الذى يحقق الكمال ويوحد الانسان بالله ، الا انه تعدى الاعلان الفكرى الى العمل الفعلى ، واتخذ مواقف ايجابية عملية وحض الجماهير على مقاومة التشريعات الهندوكية البالية الجائرة ، التى تهدد كيانهم الانسانى .. والمطالبة بالحقوق المسلوبة التى تجعل المجاعات تهلك المعوزين من دون السادة . ولقد فجرت تعاليم توكارام نزعات المراثها فى تحقيق المساواة والحرية والحياة الانسانية الكريمة واثرت فى تعاليم مريده رام داس Ram Das التى ضمنها كتابه Dasa Bodha وهى تعاليم نظرت نظرة اصلاحية للديانة الهندوكية نشدت تطهيرها من الغبن الذى يقع على الطوائف الدنيا . الا ان حركة الاصلاح الدينى امتدت الى المشاعر الوطنية واصبحت لا تنشد تطهير العقائد من الظلم الاجتماعى فقط وانما تنشد اصلاح الانسان حتى تعده لان يطهر البلاد كذلك من الدخيل الاجنبى الذى يظلم المواطن الاصلى (٥٧) .

وكانت طبقة المراثها تنتظر القائد الذى يستطيع ان يجمع شملها ويوحد قوتها ويمدها لتحقيق مثل هذه الآمال الوطنية .. ولقد وجدته فى شيفاجى Shivaji (١٦٢٧ ــ ١٦٨٠ م) الذى اخذ العلم من رام داس وتدرب على القتال بارشاد ابيه شاهجى وشب على حب الشعب الهندوكى بما بثته امه فى روحه من مشاعر وطنية وتحدى سيادة الحكم الاسلامى الدخيل على الهند . ولقد نجح شيفاجى فى جمع شمل المراثها وتكوين دولة لهم على اساس مقومات من وحدة اللغة المراثية التى اذاعتها اشعار توكارام ومؤلفات رام داس ... ووحدة العقيدة البهاكتية التى تدعو الى المساواة والحب الالهى .. ووحدة الآمال القومية التى تعمل على احترام القيمة

---

(٥٧) Kincaid, C.A. and Parasinis, D.B. : A History of the Maratha People, Oxford, 1931.

الانسانية في جميع الافراد ووحدة المصير الوطني الذي يطالب بطرد الدخيل الاجنبي ، وتنشد تحقيق ما فشلت في تحقيقه دولة فيجانجر الهندوكية بعد ان فقدت الثقة في البراهمة المتعالين، ويئست من امراء الراجبوت المستسلمين للحكم الاسلامي . واتخذ **رايجاره Raigarh** عاصمة لدولته ، وتوج نفسه فيها ملكا حسب التقاليد الهندوكية والمراسم القيدية عام ١٠٨٥هـ ــ ١٦٧٤ م . وكون مجلسا للوزراء من ثمانية اعضاء اغلبهم من قادة جيشه ، وقسم هذه الدولة الى اربعة ولايات نصب على كل منها نائبا عنه .. وكون جيشا من المشاة والفرسان ، واهتم ببناء الحصون الجبلية واسس اسطولا بحريا يحمي السواحل .. وفرض ضريبة اشبه بضريبة الجزية على غير اتباعه .

ولجأ شيفاجي الى حرب العصابات واخذ يقوم بحملات مفاجئة على بلاد المغول ويستولي على قوافل التموين وهي في طريقها للقرى والمدن ويغير على القرى ويحرق المحاصيل في الحقول ويندفع الى الاسواق ويسلب ما فيها من سلع . الا ان غارات شيفاجي كانت لا تتعدى السلب والتدمير ، فكان يحترم النساء ويصون الاعراض ويحتفظ بهن نظير الفدية ولا يؤذي الاطفال والشيوخ ولا يقتحم مساجد المسلمين او يتعرض للمصاحف القرآنية .. بل لم يسمح بمقاتلة الاعزل من السلاح وكان يوقف المذابح بمجرد الانتهاء من القتال .. الا ان عدم كفاءة قواده وتنازعهم على الغنائم والمطامع كان من دواعي ضعف هذه الدولة خصوصا بعد موت شيفاجي الذي خلفه زعماء لم يكونوا في مستوى قوة شخصيته ، ولم يكن عندهم قدراته العسكرية وحماسه الوطني .. ولئن استمروا في حرب العصابات يهددون الحكم المغولي ويقلقون السلطات المركزية التي لم تكف عن ارسال قواتها للقضاء على اتباعها دون جدوى .. حتى مجيء الغزو الاوروبي (٥٨) .

وهكذا صار مصير دعوة بهاكتي في الجبال الى على يد قادة السيخ وزعماء المراتها ، فقد اتخذوها اساسا لتكوين دول جديدة تناهض اولا وقبل كل شيء الحكم الاسلامي على اساس من العقيدة عند السيخ وعلى اساس من العقيدة والمشاعر الوطنية عند المراتها ، فافسدت الاطماع السياسية وتطلعات القادة للحكم كل ما بذله دعاة بهاكتي من جهد خلال ثلاثة قرون طوال .. وافقدت الامل في جني اى ثمار من حركة بهاكتي في التوفيق بين الاسلام والهندوكية .. بعد ان زاد لهيب الصراع الداخلي .. لقد كانت الحزازات الدينية تنحصر بين المسلمين والهندوك فخاض هذه الحزازات عناصر شعبية جديدة من السيخ والمراتها .

(ج) حركة الشيعة : لاشك في ان حركة الشيعة في الهند كانت من انجح الحركات الفكرية العقائدية التي استطاعت عن طريق مزج التقاليد الهندوكية بالتعاليم الاسلامية ان تكسب قاعدة شعبية واسعة بين عامة الهنود، وتؤثر في تفكيرهم وتحث الاولياء منهم واصحاب النفوذ الكبير على احتضان عقائد الشيعة واتخاذها اساسا لديانة موحدة بهدف جمع شمل الهنود جميعا حول عقيدة واحدة .

---

(٥٨) Mahajan, V.D. : Mughal Rule in India, S. Chand & Co. Delhi, 1967.

وان غالبية الشيعة ــ الذين كانوا يفدون على الهند من ايران والعراق واليمن ومن مختلف ارجاء العالم الاسلامى .. بدوافع نشر شتى مذاهب الشيعة وعلى الخصوص مذهب الاسماعيلى النزارى .. ومذهب الاسماعيلى المستعلى . والمذهب الاثنى عشرى ــ استطاعت ان تكون فرقا كثيرة لها اتباع ذوو نفوذ شعبي فى شمال الهند وجنوبها .. مما حدا بها الى الاستسلام لتطلعات سياسية سعت للوصول الى الحكم عن طريق تكوين دويلات مستقلة للشيعة لتوسع شيئا فشيئا وتتجمع وتترابط على امل استعادة مجد الشيعة الذى ضاع بسقوط دولة الفاطميين فى القاهرة .. باقامة دولة كبرى للشيعة فى الهند ...

ومن ابرز الدعاة الذين وصلوا الى الهند فيما بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر للميلاد : ــ شمس الدين وصدر الدين ثم يوسف بن سليمان ..

لقد ارسل النزاريون من آلموت بايران الداعى « **شمس الدين** » الى الهند فى أوائل القرن الرابع عشر للميلاد . وقد اتبع نفس اساليب الشيعة فى بث الدعوة التى تبدأ بتكوين علاقات طيبة مع الاهالى عن طريق الاشتراك فى حياتهم العامة والخاصة على انه واحد منهم ، فاتخذ شمس الدين اسما هندوكيا هو شبتا Chobte وحضر المراسم الفيدية والطقوس الهندوكية ليكسب ثقة الجميع وتعاطفهم معه .. حتى استطاع ان يستدرج فئات عديدة منهم لانشاد اشعار من تعاليم الشيعة فى الحفلات الدينية الخاصة بالهنادكة .. ثم يدخل جماعة روشانياس Roshanias فى العقيدة الاسماعيلية النزارية واطلق عليهم لقب الشمسيين اى اتباع شمس الدين .

وينتشر « الشمسيون » اليوم فى البنجاب ويكثرون فى ملتان ورغم انهم لايعتبرون انفسهم من الهنادكة فما زالت اسماء اسرهم والقاب طبقاتهم هندوكية . بينما عقائدهم الدينية وتقاليدهم الاجتماعية خليط من الاسلام والهندوكية ، اذ يدفنون موتاهم ولا يحرقون جثثهم .. لا ياكلون من اللحوم سوى لحم الضحية ، ويستخدمون لفظ « النكاح » للدلالة على الزواج ، ويقيمون حفل تعميد لكل من يريد أن يلتحق بجماعتهم يبارك فيها العضو الجديد بالرش بالماء ..

وتتركز عقيدتهم فى ان « نور محمد » هو « نور الامام » هو « نور براهما » وتجمع بين نظرية النور المحمدى الصوفية ونظرية نور براهما الهندوكية . وتعتبر « نور الامام الشيعى » الذى يعد « نور ستاجر » الداعى الشيعى اروع نموذج له وحلقة اتصال بين النورين الاسلامى والهندوكى

ويجتمع الشمسيون فى قاعات تسمى « جماعات خان » تدار فيها المناقشات حول الامور الدينية والاجتماعية .. كما تجبى فيها الهبات والعطايا التى يقدمها الاتباع للجماعة ، التى كانت اشبه بدولة مستقلة خاصة بالشمسيين داخل الدولة الاسلامية مما بعث فيهم تطلعات سياسية تنشد الوصول الى الحكم ، مما اغضب الحكام عليهم واعتبرهم السلطان فيروز شاه من

المنحرفين الذين يفسدون تعاليم الاسلام .. فحرق كتبهم علانية وعاقب قادتهم وفرق شمل اتباعهم . (٥٩)

ولكن الداعي « صدر الدين » كان أكثر توفيقا من شمس الدين ويعد من أعظم دعاة ألموت بإيران .. تولى زعامة الاسماعيلية النزارية في كشمير والبنجاب عام ٨٣٦ هـ و ١٤٣٠ م . واتخذ الاسم الهندوكي شاها دف Saha Dev وهو اسم الأخ الخامس من ابناء بالدوس أبطال ملحمة المهابارتا . واحيانا أخرى كان يطلق على نفسه اسم هارى شاند Hari-chand وهو اسم مقدس للاله شيفا .. مما مكنه من أن يدخل جماعة لوهاناش Lohanas في عقيدته .. وهي جماعة من سلالة لافا شقيق راما بطل ملحمة الرامايانا .. ولما اطلق اتباعه الجدد عليه اسم خواجا Khwaja اى « السيد » أصبح اسم جماعة لوهاناش « الخوجا » .

ولقد اهتم صدر الدين بوضع أسس تنظيمية لجماعته ، فأقام دار « جماعات خان » ليجتمع فيها اتباعه ويناقشون امورهم الدنيوية والدينية وتجبى منهم الزكاة والهبات والعطايا ، كما نظم حج الخوجا الى الامام النزارى بإيران . كذلك أقام « معابد على » ووضع فيها صورا لعلي بن ابي طالب . لينشد فيها ترانيم المديح التى تشيد بذكر علي . ولقد الف كتاب التجسد العاشر Das Avatar صاغ فيه الاساطير الهندوكية حول تجسدات فشنو بأسلوب شيعي وعرض عقائد الهندوك في صور اسلامية ليسترعي عامة الهندوك حتى يسهل عليهم الاقبال على تعاليم الاسماعيلية النزارية ..

وبذلك استغل صدر الدين التشابه الكبير بين عقيدة تجسدات فشنو العشرة وعقائد الشيعة في **الامامة والرجعة والمهدى المنتظر** ، والقى ان علي بن ابي طالب وآل بيته من ابناء فاطمة قد ورثوا النور المحمدى الذى خلقه الله في محمد وانتقل منه الى علي ثم ومن علي الى آل بيته . وحيث أن الامام علي هو اشبه بالتجسد العاشر لفشنو اى Kalki الذى ينتظر الهنادكة ظهوره على شكل رجل يمتطى فرسا ابيض يقبض على سيف ينزل به على رقاب الآثمين الظالمين وينقذ الهند من جور الغزاة ، وحيث ان النور المحمدى حل في الائمة الفاطميين وانتقل من الفاطميين الى ائمة الاسماعيلية النزارية حتى بلغ الداعي صدر الدين الذى ماهو الا تجسيد لبلاراما Balarama شقيق كريشنا حكيم الجيتا .. ولذلك فان الداعي صدر الدين قادر على انقاذ الهنود من ظلم الحكام

ولم تكن عقيدة تجسدات فشنو هى العقيدة الوحيدة التى اقتبسها صدر الدين من الهندوك واعطاها لون الفكر الشيعي ، انما اقتبس كذلك عقيدة الثالوث الهندوكي المكون من : براهما وفشنو وشيفا ، والف ثالوثا مشابها مكونا من عناصر اسلامية : محمد وعلى وآدم ، ووضعهم على قمة الوجود وخص كلا منهم بطقوس خاصة وشعائر معينة .

الا ان محاولات فرق الشيعة في المزج بين الهندوكية والاسلام لم تسلم من الخلافات بين الاتباع مما دفع البعض للخروج من هذه الفرق : فانفصلت جماعة من الخوجا بزعامة **« نور محمد »** عام ٩١٥ هـ ، ١٥١٢ م وكونت فرقة الامامشاهية التى مالت الى الاخذ من التقاليد الهندوكية ،

---

(٥٩) Hollister, J.N. : The Shi'a of India, op. cip.

وامتنعت عن ارسال الضرائب الى المركز الرئيسى للخواجا بالسند ، ولذلك لم يعترف بهم الاسماعيليون النزاريون بايران كشيعة مسلمين اذ كان ينالهم جزء من الضريبة التى كان يجمعها الخواجا .. بل لم يعتبرهم كذلك الهنادكة من الهندوكيين . (٦٠)

وهكذا دب الشقاق بين قادة الخوجا على الضرائب من ناحية وتوزع ولاؤهم من ناحية اخرى بين حكام المغول وحكام ايران .. فاضعف الشقاق مجتمع الخوجا فى الشمال فهاجر الكثير منهم الى الجنوب واقاموا فى ولايتى بيجابور وجولكندا بالدكن ، حيث استطاع دعاة الاثنى عشرية الوصول الى تولى الحكم فيهما ، فى ظل سياسة اكبر التى تتسم بالتسامح التى حثتهم على تشجيع قدوم المزيد من شيعة ايران والعراق واليمن والهندوستان .. ومكنتهم من نشر تعاليم شيعة الاثنى عشرية بين عامة الهنود سواء بالترغيب أو بالتهديد ، فاظهروا الولاء للصوفيين حكام ايران من دون المغول حكام الهند ، وحضوا الهندوك فى ولاية فيجانجر على مقاومة الحكم المغولى ، ومدوا قادة المراتها بالمال والرجال والعتاد ، لاضعاف السيادة المغولية التى اخذت تطارد الشيعة فى كل مكان ..

اما « **يوسف بن سليمان** » وهو الداعى المطلق الاسماعيلية المستعلية فقد هاجر هو واتباعه من اليمن للهند بعد الغزو التركى للاراضى اليمنية واستقر فى بلدة سيدبور Sidhpur من عام ٩٤٦ هـ ، ١٥٣٩ م الى عام ٩٧٤ هـ و ١٥٦٧ واصبح خلالها داعى اليمن هو الذى يمثل داعى الهند بعد أن كان داعى الهند يمثل داعى اليمن ايام حكم الفاطميين . وقد شجع ذلك على تزايد عدد الوافدين من تجار الاسماعيلية المستعلية على الهند حتى اشتهروا باسم بوهرا Bohara او بوهارا Bohra بمعنى « بتاجر » بلغة مقاطعة الججرات . وعلى هذا الاساس عرفت جماعتهم باسم « جماعة البوهرا » التى اخذ عددها يتكاثر حتى قوى نفوذهم فلما زار السلطان اكبر لاهور احسن استقبال امامهم الداعى « **داود برهان الدين** » واهدى له هودجا مطعما بالفضة وخلعة قيمة تكريما له ، تمشيا مع سياسته فى التسامح الدينى واحترام كل العقائد .

ولقد انتظم شيعة البوهرا فى مجتمع خاص بهم له تعاليمه وتقاليده التى اختلط فيها جوانب من الاسلام وجوانب من الهندوكية .. ويتولى رئاسة « الداعى المطلق » الذى يطلق عليه لقب « الملاجى » او « الولى شعيب » او « سيدنا » او « المقدس » وهو فى مقام الامام ، اذ انتقلت قوة الله الى النبى محمد ، ومن محمد الى الامام على ، ومن على الى آله . ومن آل على انتقلت السلطة الالهية الى الداعى المطلق ، ولذلك فان الداعى المطلق معصوم من الخطا يمثل الله على الارض . فهو سيد جميع اتباعه ، له حق السيطرة على عقولهم وارواحهم واجسادهم واموالهم وممتلكاتهم ... طاعته واجبة دون معارضة او تساؤل .. حر فى تصرفاته .. ياخذ ما يشاء من ممتلكات اتباعه دون اعتراض من احد .. لانه صاحب الجماعة ومالكها ويجب ان يلتزم الجميع بخدمته والاستسلام لامره .. ويساعد الداعى المطلق فى حكم الجماعة « مندوب الداعى » الذى يعرض على الداعى المطلق كل ما يطرا من امور البوهريين العامة والخاصة . كما يعاون

---

(٦٠) نفس المرجع السابق .

« المأذون » ويساعد « المكسر » الذى يباشر تنفيذ أوامر الداعى المطلق التى يكلف « الشيخ » باعلانها على البوهريين .. بينما يقوم « امام المسجد » بتعليم أبناء البوهرا .

وكل من يريد أن يلتحق بجماعة البوهرا عليه أن يسلك الطريق المرسوم .. فعندما يبلغ البوهرى سن الخامسة عشرة يؤخذ عليه « عهد الأولية » بأن يردد الشهادة البوهرية وهى : (لا اله الا الله .. ومحمد رسوله . .ومولانا علي صديق الله والوصى على الرسول .) ثم يتلو « قسم الاخلاص » والولاء للامام الداعى المطلق الذى ينص على أن طاعته تبلغ حد التقديس، وعلى التبرك بنعمه وضرورة التعاون معه لاقصى حد ممكن دون خداع أو غش ومن غير مخاتلة ، أو ممالئة للاعداء .. وبعد ذلك يلتزم البوهرى بأداء العبادات والفرائض من صلاة وزكاة وحج ، على أن يؤدى ثلاث صلوات هى : **الفجر ، العصر والعشاء** . فى دور « جماعات خان » — وهى بمثابة مساجد بدون منابر لا يسمح بدخولها لغير البوهرا ، واذا اقتحمها غريب تغسل وتطهر بعد خروجه مباشرة — وتؤدى صلاة الظهر مع صلاة العصر .. وصلاة المغرب مع صلاة العشاء .. ومن يتخلف عن صلاة من الصلوات يدفع غرامة مالية مقررة .. الا انهم لايلتزمون بأداء صلاة الجمعة ، بينما ينتهى آذان الصلاة بعبارة « محمد وعلى افضل الخلق .. وخير البشر » . اما بالنسبة للزكاة فان الداعى المطلق هو الذى يجمعها علاوة على مايقدمه البوهريون من هبات وعطايا . ويصوم البوهرا شهر رمضان ويحجون الى النجف حيث قبر علي بن أبي طالب ، والى كربلاء حيث قبر الحسين بن علي ، والى القاهرة حيث مقابر الائمة الفاطميين ، والى القدس حيث المسجد الأقصى ، والى المدينة المنورة حيث قبر الرسول محمد ، والى مكة حيث الكعبة الشريفة . وفى حين أن « طريق الخلاص » عند البوهرا تختلف فيه الجماعات هندوكية يحاول أن يطوع عقيدة التناسخ للطريق الصوفى والشيعى الذى ينشد الكمال .. فاذا كان طريق الخلاص يبدأ بطاعة الامام فى الحياة الدنيا طاعة لاتتقاعس فى تلبية نداء الجهاد من أجل الدفاع عن البوهرا والتضحية بالمال والجسد والروح كلما أمر الداعى المطلق بذلك ، فان الروح بعد الموت تصاحب فردا من الافراد الاحياء .. من الاخيار او من الاشرار حسب طبيعة الروح .. تتلقى منه العلم الى أن يموت ، ثم تصاحب الروح فردا آخر اكثر رقيا وكمالا .. وهكذا ترتقى الروح فى مراتب المصاحبة ومراتب المعرفة حتى تصاحب الامام ذاته وتتلقى منه العلم الحق فتصل الى الكمال المطلق والسعادة الحقة .. (٦١)

وهكذا لا تختلف نتائج حركة بهاكتى عن نتائج حركة الشيعة من حيث أن كلا منهما ساعد على تكوين مجتمعات وجماعات ودويلات متباينة النزعات الدينية، والاهداف الوطنية ،والتطلعات القومية والسياسية ، اغرقت الهند باجناس وقوميات اضافت عقائد جديدة على العقائد العديدة المنتشرة بين الهنود ، بحيث أصبح الوعى الهندى العام يشعر بضرورة البحث عن حل جذرى للمشكلات الناجمة عن تنوع الاجناس وتعدد القوميات وتنازع العقائد ، حتى تنعم الهند بنوع من الاستقرار السياسى والهدوء الفكرى والامان الاجتماعي ، بدلا من تلك الحروب الطاحنة التى لاتكاد تنتهى حتى تبدأ من جديد ..

---

(٦١) نفس المرجع السابق .

(د) حركة الوحدة الدينية : فى هذا الجو العاصف من البلبلة الفكرية استطاع بعض المفكرين الاسلاميين ان يمتصوا مختلف الاتجاهات الثقافية والروحية التى تحرك المسلمين والهندوك ، فقربهم السلطان اكبر المغولى اليه . وكان السلطان اميا فاخذ على يديهم العلم والثقافة حتى استنار فكره بكل المقومات التى تعمل فى العقلية الهندية، ولذلك فما ان وطد اكبر سلطته على الهند (٩٤٩ ـ ١٠١٤ هـ ، ١٥٤٢ ـ ١٦٠٥ م) حتى واجهته مشاكل الخلافات الداخلية بين الهنود .. فادرك ان السبب الرئيسى فى اختلال نظم الحكم وتعثر تنفيذ المشروعات الاصلاحية التى ينشدها يرجع اولا وقبل كل شيء الى الفرقة الدينية وما تثيره من حزازات تخلق نفورا قوميا وكراهية عقائدية بين ابناء الوطن الواحد .. واحس بأن الهند تحتاج الى نوع من وحدة الفكر ، تنقذ رعاياه من هوة الشقاق العقائدى وما تنحدر اليه من صدام سياسى قومى، ومن صراع اجتماعى فكرى.

ولقد وجد اكبر فى سياسة التسامح الدينى واطلاق حرية العقيدة التى بداها اسلافه من الحكام المغول اسلم طريقة تمهد لتلك الوحدة الفكرية التى يتمناها ، فبذل اقصى ما يستطيع من جهد لكى يشعر الجميع من مسلمين وهندوك وغيرهم من اصحاب الملل الاخرى بانهم ابناء وطن واحد ، وان الدولة تنظر اليهم نظرة واحدة ، لا تفرق بين فرد وآخر على اساس من الطائفة او الجنس ، او تميز بين فرقة واخرى على اساس من العقيدة . ولكى يضفى على مبادىء سياسته صيغة عملية اتخذ عدة خطوات ايجابية فعالة فى شكل قرارات وقوانين تؤكد نزعته فى التسامح واطلاق الحريات الدينية .. منها القرارات والقوانين التالية :

(ا) عدم اجبار اسرى الحرب على اعتناق الاسلام منذ عام ٩٧٠ هـ و ١٥٦٢ م . وترك حرية العودة الى العقيدة السابقة لمن اسلم منهم بالتهديد .

(ب) ايقاف جمع رسوم الحج المفروضة على الهندوك عند زيارة المقدسات الهندوكية منذ عام ٩٧١ هـ و ١٥٦٣ م ...

(ج) العفو عن الامراء الراجبوتيين الذين ناصبوه العداء وتمردوا عليه فى اوائل سنين حكمه وفتح لهم ابواب بلاطه ، وعين الاكفاء منهم فى مناصب الدولة الكبرى ، فكان منهم الوزراء وقادة الجيوش وحكام الاقاليم ..

(د) الحث على مزج الأسر الاسلامية بالاسر الهندوكية عن طريق المصاهرة والزواج لتكوين جيل جديد من الهنود يستسيغ الحياة فى كنف المسلمين والهندوك معا وهو مطمئن وآمن

(هـ) احترام المشاعر الدينية عند الجميع، فسمح لحريمه من الهندوكيات باداء شعائرهن داخل قصوره ، وشارك مختلف الجماعات الدينية فى اعيادها واحتفالاتها .. فارتدى ملابس كهان الهنادكة ، ونال الابتهالات البرهمية فى الاعياد الهندوكية ، واشعل النار وسجد للشمس فى احتفالات النيروز ، وتزين بالتمائم الزرادشتية فى اجتماعاته بالزرادشتيين .

(و) العناية بنشر الثقافة العامة بين الجميع بهدف خلق وعى عام موحد الفكر . فامر بنقل عيون الكتب الهندوكية من اللغة السنسكريتية الى اللغة الايرانية لسان العصر واللغة الرسمية

للهند . ولذا عهد الى **عبد القادر بدايوانى** (٩٤٧- ١٠٠٤ هـ ، ١٥٤٠ - ١٥٩٥ م) بترجمة اجزاء من اسفارالفيدا وملحمتى الرامايانا والمهابارانا .. واشترك **الفيضى بن مبارك** (٩١١ - ١٠٠١ هـ ، ١٥٠٥ - ١٥٩٢ م) فى ترجمة اسفار الفيداوجمع لاكبر مكتبة ضمت مجلدات فى التــاريخ والفلسفة والدين والعلوم قراها عليه وشرحهاله .

(ز) الاحتفاظ بمجموعة من المستشارين الثقافيين فى حاشيته على رأسهم **الفيضى** الذى قدمه **ابوه الشيخ مبارك بن خضر الناجورى** (٩٤١- ١٠٠١ هـ ، ١٥٠٥ - ١٥٩٢ م) لاكبر فى عام ٩٧٤ هـ و ١٥٦٧ م واصبح معلمه الحقيقى الذىوسع مداركه الثقافية ، واشعره بأن تقــريب الخلافات بين شتى الاتجاهات الدينية يمكن أن يتم من طريق العلم والدراسة والحوار والجدل فى جو من الحرية والتسامح .. كما عين شقيقه الاصغر « **ابا الفضل بن مبارك** » (٩٥٨-١٠١١هـ ١٥٥١ - ١٦٠٢م) كمستشاره الخاص عندماظهر تفوقا فى القدرات العقلية ودراية واسعه بالثقافة والاتجاهات الفكرية . (٦٢)

وهكذا اصبح اكبر تحت تاثير الشيخ مباركوولديه الفيضى وابى الفضل الــذين كانوا على اطلاع واسع بثقافات العصر .. وعلى قدرة كبيرةمن استلهام مختلف الحركات الفكرية والروحية التى مر بها الشعب الهندى من مسلمين وهندوك خلال العصور والقرون الماضية . ولذلك اشاروا على اكبر ببناء دار لمناقشة الخلافات الدينية بين اصحاب العقائد .. فاقام اكبر دار « عبادات خان عام ٩٨٢ هـ و ١٥٧٥ م » ودعا اليها جميعاًمن رؤساء الطوائف الدينية من برهمية وجينية وزرادشتية ومسيحية ، علاوة على زعماء السنيين ودعاة الشيعة ، مساء كل خميس أو عقب صلاة الجمعة من كل اسبوع ، ووفر لهم حرية النقاش والجدل والحوار . ولقد سمح لكل منهم بان يوضح اصول ديانته دون تزمت أو تعصب ودون افتراض ومعارضة بهدف الكشف عن الحقيقة . ولقد وسعت هذه المناقشات من مدارك اكبــر وافق تفكيره ، فالم بالتجاهات جميع الأديان ، وتنبه الى ماتقوم عليه من اسس مشتركة .. الا انه لم يجد بين القادة الدينيين الشخصية الروحيــة القوية الجذابة التى تستطيع أن تكسب ثقة الجميع بالفكر الواضح الثاقب . انما وجد رجال دين يتبادلون الاتهامات بالحمق والجهل والــكفر والزندقة . ولذلك سرعان ما استجاب لنصيحة مستشاريه بان يتولى هو بنفســه الزعامة الدينية فى البلاد ، خاصة وان نظريات الاسلام الـسياسية تسمح بان يجمع خليفة المسلمين بين السلطتين الزمنية والدينية .. وان مذاهب الحكم الهندوكية تعتبر الحاكم تجسداً لروح الله على الارض ، وصاحب الرئاسة الدينية الأوحد ..

ولكن قبل ان يعلن اكبر رئاسته الدينيــة على الشعب اخذ دعاته من المسلمين والهنــدوك يهيئون الاذهان لقبول زعامته الروحية من دون قادتهم الروحيين ، فاذاع الدعاة المسلمون أن اكبر ليس مجرد حاكم قوى فقط .. انما هــو كذلك المهدى المنتظر الذى على يديه يتم تجــديد التعاليم الاسلامية تجديدا ينقذ الهنود من الشقاق والخلاف ، ويدفع بهم فى طريق الالفة والتآلف والمحبة والمساواة والسلام ، ويبعث فيهم روح الوئام والاخاء والمودة . وان اكبر خير مجــدد

(٦٢) عبد المنعم النمر : « تاريخ الاسلام فى الهند » مكتبة العروبة - القاهرة ١٩٥٩

روحي ينفث الحيوية في دين الاسلام ويعيد تشكيل تعاليمه حتى تلائم الحياة المتطورة في الهند . وقد أخذ دعاته من الهنادكة وعلى رأسهم **بيربال** Birbal البرهمي (٩٣٤ ــ ٩٩٤ هـ ، ١٥٢٨ ــ ١٥٨٦ م) يزعمون أن اكبر هو ممثل العناية الالهية على الارض ، وانه بمثابة التجسد العاشر لفشنو الذي ينتظره الهندوك لانقاذ الهند من الظلم والعدوان ...

بعد كل ذلك دعا اكبر الى عقد مؤتمر للاديان في عبادات خان ، وحشد في هذا المؤتمر الصفوة المختارة من شيوخ مختلف العقائد والمذاهب والفرق والاديان . وكان **الشيخ عبد الله السلطانبوري** الذي اطلق عليه اكبر مخدوم الملك المتوفى عام ٩٩٠ هـ ، ١٥٨٢ م والشيخ **عبد النبي احمد الجنجوهي** المتوفى عام ٩٩١ هـ و ١٥٨٣ م على المفكرين الحاضرين الذين يتمسكون بنصوص القرآن الكريم والحديث الشريف والسنة النبوية .. بينما كان الشيخ مبارك وولداه الفيضي وابو الفضل على راس المفكرين الاحرار الذين لا يعارضون في مزج مختلف الاديان ...

وقدم الشيخ مبارك في مؤتمر الاديان اعلانا كتبه بخط يده في رجب من عام ٩٨٧هـ و ١٥٧٩م بين فيه ان اكبر هو القائد الروحي والمدني .. يحق له ان يتصرف تصرف الامام العادل .. ويفسر الشريعة الاسلامية تفسيرا مجددا على اعتبار انه هو وحده المجتهد الاول الذي ظهر في الالف سنة الاولى من الهجرة .. وطالب عامة الهنود بطاعته لان كل الاديان تامر بطاعة الله والرسل وأولي الامر منهم .. وتقرر بان الانسان العزيز عند الله يوم الحساب هو الامام العادل ومن يطيعه ، لان الذي يطيع الامام العادل يطيع الله ومن يعصه يعصى الله وان « أبا الفتح جلال الدين محمد أكبر بادشاه غازي » امام عادل ، حكيم يخاف الله ، معصوم من الخطا ، يحق له ان يضع نظاما جديدا يتفق مع القرآن ويفيد الامة الهندية .. ولذلك يجب ان يطيع الجميع اكبر ولا يعصيه احد .. ومن يعصه او يعترض عليه يستحق الموت ومصادرة ممتلكاته ويحرم من كافة امتيازاته . (٦٢) ولقد وقع هذا الاعلان جميع المتعقدين ما عدا بعض رجال من اهل السنة كالشيخ عبد النبي احمد الجنجوهي والشيخ مخدوم الملك .

ولذلك انتظر اكبر عامين حتى تختفي المعارضة قبل أن يعلن الدين الجديد الذي سماه « دين الهي » في عام ٩٨٩ هـ و ١٥٨١ على اعتبار انه الشريعة الجديدة التي توصل اليها اكبر بصفته الامام العادل والمجتهد الاول وبادشاه الملك ، صاحب النور الالهي الذي يخضع الرغبة للعقل ، والنضب للحكمة ، والعدالة للرحمة ، ويقابل القسوة والعنف بالتسامح ، وطلب من جميع رعاياه الايمان **بالدين الالهي** والدعوة له .

ونصب ابا الفضل المرشد الروحي والمفسر الرسمي لهذا الدين .. بينما نصب بدايواني اماما ..

•••

(٦٣) Majumdar, M.A. and others : An advanced history of India, op. cip.

الدين الالهى :

تقوم اركان دين اكبر الاساسية على : ـ

١ ـ الشهادة ـ ٢ ـ الطاعة ـ ٣ ـ سلوك طريق الطاعة .

ولا يطالب باداء اى نوع من الشعائر والعبادات ، وبالتالى لم يعد هناك حاجة للمساجد والمعابد . الا ان كل من يريد ان يدخل فى الدين الالهى يقام له حفل تنصيب يعلن فيه امام حشد من الناس الشهادة .. والطاعة والالتزام بالطريق الصوفى للطاعة .

الشهادة : هى « ان لا اله الا الله .. وان اكبر خليفته » . ولقد روعى فيها ارضاء كل من المسلمين والهندوك .. اذ تستمد منطوقها من شهادة الاسلام واصول الهندوكية .. ويمكن تفسيرها فى ضوء تعاليم كل من الاسلام والهندوكية خاصة القسم الثانى من الشهادة وهو « ان اكبر خليفته » الذى يمكن تفسيره من ناحية فى ضوء نظريات الصوفية والشيعة فى « النور المحمدى » وتذهب الى ان الروح المحمدى قد خلقها منذ ان وجدت الخليقة .. وقبل ان يولد محمد رسول المسلمين ، وان الروح المحمدى ظهرت فى مختلف الانبياء والرسل من اولهم آدم الى آخرهم محمد وانها استمرت فى الظهور بعد آخر الانبياء عن طريق الوراثة فى على بن ابى طالب وآل بيته من فاطمة بنت محمد ، ومنهم انتقلت الى الاولياء والصديقين والائمة . وحيث ان اكبر هو الامام العادل الحكيم المعصوم التقى الورع ، فهو من اولياء الله الصالحين وحل فيه النفس المحمدى ، واصبح اشبه بالامام الغزالى المجدد الاول للاسلام ... ويحق لاكبر ان يكون خليفة الله على الارض .. بينما يمكن تفسير « ان اكبر خليفة » كذلك من ناحية اخرى فى ضوء عقائد الفشنوية التى تذهب الى ان الله هو ظل فشنو على الارض ... وان ... تجسدات . وان اكبر هو التجسد العاشر ..

الطاعة : فاذا كان اكبر هو خليفة الله عند المسلمين والجسد لفشنو وظله على الارض عند الهندوك فان طاعته واجبة على الجميع . ولذلك لا يصبح اعتناق احد للدين الالهى باعلانه الشهادة كاملا الا بعد المثول بين يدى اكبر ليلقى قسم الطاعة والولاء له .. بان يدخل على اكبر فى ظهر يوم احد مشمس ، ممسكا عمامة بين يديه ويسجد عند قدميه . ويرمز هذا السجود الى تأكيد محو كل ما يعلق بنفس المريد من انانية وخداع وتحسن ، واظهار ما يتم من صدق اخلاصه للدين الجديد وولائه وطاعته لاكبر ، مما يدعو اكبر الآن يمد يده ويرفع المريد ليقف امامه ويضع العمامة على راسه على اعتبار انه شخص مطيع طيب النوايا والمقاصد ، ثم يمنحه ميدالية محفور عليها عبارة « الله اكبر » وكان احد رجال حاشيته قد نصح اكبر بان يستبدل عبارة « الله اكبر » بعبارة « ولذكر الله اكبر » حتى لا توحى العبارة الاولى بادعاء اكبر للالوهية .. ولكن اكبر انزعج . واحتج على هذه النصيحة ، لانها غير واردة اصلا فى دينه ، واستغرب كيف يصل الغرور بانسان حد ادعاء الالوهية وهو على ما هو عليه من عجز وضعف . (٦٤)

---

(٦٤) د . احمد محمود الساداتى : « تاريخ المسلمين فى شبه القارة الهندية وحضاراتهم » الجزء الثانى .. مكتبة الاداب .. القاهرة ١٩٥٩ .

الطريق الصوفى للطاعة : ان الطاعة وما تقوم عليه من اخلاص وولاء هى السبيل الوحيد الروحى الذى يحقق للمؤمن بالدين الالهى الكمال فى الدنيا والسعادة فى الآخرة . الا ان جميع المطيعين لا يتساوون لان هناك أربع مراحل للطاعة يتدرج فيها المطيع من مرحلة لاخرى حسب درجة طاعته لاكبر ، وقدرته على تنفيذ كل ما يصدر عنه من اوامر وقوانين وأحكام وصدق اخلاصه وطهارة ولائه حتى يصل فى النهاية الى الكمال المطلق .

وتبدو مراحل الطاعة باستعداد المطيع لتقديم مختلف التضحيات المادية من مال وممتلكات فى سبيل اكبر وفى سبيل المصلحة العامة للدولة . وفى هذه المرحلة مرحلة بذل الحياة رخيصة من اجل خليفة الله . وتعلوها هبة الشرف بالولاء والاخلاص لاكبر وكل ما يشير به ، ثم تأتى أخيرا مرحلة الايمان الصادق بالدين الالهى والدعوة اليه والعمل على نشره بكل همة ونشاط وفاعلية اذ بعدها يتحقق للمطيع اقصى درجات الكمال الانسانى والروحى ويحق له ان يكون من المقربين لاكبر خليفة الله . (٦٥)

وقد يبدو من تعاليم الدين الالهى ان اكبر اراد ان يضع نفسه بين الانبياء والقديسين . . ويرفع مكانته الى مصاف القادة الروحيين اوينسبه لائمة الاسلام . ولكن اذا امعنا النظر فى « طريق الطاعة » نجد ان الدين الالهى ما هو فى الحقيقة الا تنظيم سياسى قبل ان يكون عقيدة دينية . . اراد ان يوطد به اكبر سلطته على الحياة السياسية فى الهند قبل ان يوطد زعامته الدينية لقد طالب رعاياه ببذل الرخيص والغالى من مال ونفس وشرف . . ودعاهم للاخلاص له والولاء لدولته . ولاشك فى ان هذه المطالب ما هى الا مطالب سياسية اخفت قالبا دينيا . وان اكبر ما قصد بالدعوة للدين الالهى الا ان يستغل ميل الهنود الزائد للخضوع لكل ما يرتبط بالعقيدة ، ليكسب ولاء الجميع للحاكم من ناحية ، ويستميل نزعاتهم الروحية الاصيلة ومقوماتهم الدينية السامية لتحقيق « امن الوطن ووحدته » حتى يختفى من الساحة الهندية التطاحن والتنازع والصراع الذى لا ينقطع . وحتى لا يتوزع ولاء الهنود بين الوطن والعقيدة ولا يتعارض اخلاصهم للحاكم مع اخلاصهم للدين . . ويتعرض كيان الدولة التفكك والانقسام مما يؤدى فى النهاية الى سقوط دولة المغول . (٦٦)

غير ان دين اكبر لم يلق الترحيب المنشود . . ولم يصادف القبول المنتظر من عامة الهنود . . ولم يؤمن به الا نفر من رجال حاشيته وبعض الانتهازيين الطامعين فى التقرب اليه . ويرجع ذلك الى ان الدين الالهى فى سبيل وحدة الهنود ضحى بالكثير من فرائض الاسلام وتعاليمه ، وتنازل عن الكثير من طقوس الهندوكية ومعتقداتها متوهما ان ذلك يساعد على لقاء الهندوك مع المسلمين فى منتصف الطريق . فى حين ان المسلمين قد آلمهم الغاء الصلاة والصوم ، والحج الى الاماكن المقدسة ، وافزعهم معارضة اكبر فى اقامة المساجد وتحطيم المآذن التى يسمع منها صوت اذان ،

---

(٦٥) Havell, E.B. : The History of Aryan Rule in India, Harrap, London, N.D.

(٦٦) Sorraya Hussain : "Akbar : The Great Mughol", Pakistan Review. December 1955. Volume III No. 12.

وتحويل قاعات الجوامع الى مرابط للخيل اثناء الحرب ، ولم يرضوا من انكار الحقائق الغيبية من معجزات ووحي وملائكة وجن وحشر ونشر . . وتقززوا من اباحة الردة عن الاسلام حتى لمن اوغم على اعتناقه في نفس الوقت الذي اجاز فيه اكبر تقديس الشمس والنار على اعتبار انهما رمزان للقوة الالهية ، وحرم ذبح البقر ومنع اكل اللحوم ومجالسة قتلة الحيوان من الجزارين والصيادين وحبس الحيوان والطير تمشيا مع المصدقين على عقيدة التناسخ . في حين ان اكبر آلم كذلك اصحاب الديانات الاخرى عندما منع زواج الاطفال وتحديد سن الزواج من ١٦ سنة للرجال ، و ١٤ سنة للنساء ، وحرم حرق الارامل على محرقة الزوج المتوفى . . وأباح زواجهن من جديد . . وندد بزواج بني الرحم وزواج النساء المتقدمات في السن من الشبان ، واعترض على اختلاط النساء والرجال في الاسواق والاحتفالات وعند الاستحمام في الانهار المقدسة . . وكلها تقاليد وعادات داب عليها عامة الهنود من زمن بعيد .

واذا ما حاولنا تقويم دين اكبر نقع في حيرة تدعو الى التساؤل : هل اراد اكبر بالدعوة للدين الالهي ان يقوم بغزو اسلامي سلمي شامل يجلب ملايين الهنود للدخول في الاسلام دون ان يستثير حفيظتهم الدينية او يتحدى معتقداتهم المتوارثة الراسخة الثابتة التي لم تستطع العقلية الهندية ان تتخلص منها على مر القرون والعصور؟ هل كان دينه مجرد مناورة سياسية اراد ان يهيىء بها فترة انتقال تسمح بتقريب بعض تعاليم الاسلام لعقول عامة الهنود في صور لها ملامح هندوكية تتجنب اثارة الحساسيات العقائدية والقومية ؟ هل يمكن اعتبار الدين الالهي هدفا مرحليا اراد به اكبر ان يعيش الهنود في حالة من الهدوء والاستقرار والامان ، تساعده على تنقية الوعي الهندوكي من كثير من الرواسب التي غرسها فيه الغزو الوافد المتلاحق للهند على ايدي غزاة حديثي العهد بالتقاليد الاسلامية وتعاليم الاسلام من الاتراك والمماليك والافغان والمغول حتى اصبح عامة الهنود لايرتاحون الى حكم المسلمين الذين اخذوا ينظرون اليهم على من الاستعلاء التي يصاب بها كل الغزاة الفاتحين لانهم دخلاء غرباء عن الهند ، تستولي عليهم نزعات وهل كان حقا هم اكبر الاول موجها الى استدراج الغالبية العظمى من الشعب للاقتراب من الاسلام دون ان يشعر الهندوكي بانه انتزع من احضان ديانته العتيدة وابعد عنوة عن مجتمعه العتيق ، بعد ان فشلت المحاولات السلمية والغزوات العسكرية في ادخال غالبية الشعب الهندي في الاسلام خلال ما يقرب من عشرة قرون ، فلم يجد بدا من ان يلتقي مع الهندوك في منتصف الطريق ، ويضع دينا وسطا يجذب الهنادكة نحو الاسلام باقل الخسائر العقائدية ، على ان يكون بمثابة مرحلة انتقال تمهد السبيل تدريجيا حتى يستسيغ عامة الهندوك تعاليم الاسلام الممزوجة بالهندوكية ، تتلوها مرحلة اخرى تقوم بتعريف الهنود بتعاليم الاسلام الصحيحة البريئة من العناصر الدخيلة . . وتقضي نهائيا على كل مايقلق الاذهان من بقايا التعاليم الهندوكية ؟

احسب ان كل هذه الدوافع والاهداف لم تكن خافية على احد . ولكن كان عامة المسلمين والهندوك وخاصتهم في هلع زائد من الدين الالهي. فلم يسلم اكبر من انتقادات المسلمين ، وخاصة من معارضة اهل السنة الذين يلتزمون بالقرآن والحديث ، ولا يفرطون في شيء من أصول الاسلام

مهما كانت الاسباب والدواعي ، لان التخلي عنها فيه افساد للعقيدة الاسلامية التي تصيب القلوب بالزيغ ، وتثير البلبلة في العقول ، وتدعو الى نوع من الحيرة والريبة في مدى قدرة التعاليم الاسلامية على مواجهة مختلف التيارات الدينية ، ولذلك فان دوافع اكبر السياسية وعزمه على تحقيق اهدافه في توطيد حكم وحدوي للمغول لم تدع اهل السنة يفكرون في المخاطرة باصول التعاليم الاسلامية . ولم تسمح «للشيخ احمد السرهندي» (٩٧٢ ــ ١٠٣٤ هـ ، ١٥٦٤ ــ ١٦٢٤ م) الذي اعتبر المجدد الحقيقي للاسلام في الهند ــ الا ان يرفض مجاراة اكبر في مغامراته الدينية ، ويحاول أن يحد من مجازفته باعلان الدين الالهي ليجنب دولة المسلمين التفكك والانهيار ، فاخذ يبعث برسائل الى حكام الولايات وامراء الجيش ورؤساء الدوائر الحكومية يحذرهم من الاخطار الناجمة عن نشر الدين الالهي بين الهنود عامة والمسلمين خاصة . مما دعا بعض حكام الاقاليم الى ارسال خطابات لاكبر ترميه بالكفر والزندقة .

ولقد انكب **الشيخ احمد السرهندي** كذلك على دراسة الكتب التي تعرف باصول الاسلام السليمة الخالية من شوائب البدع الدخيلة التي تسربت اليها من طريق الاديان الاخرى . فاتضح له ان مذاهب الصوفية ونظريات الشيعة التي تتشابه مع تعاليم الفدانتا الهندوكية وتجسدات قشنو ليست من الاسلام في شيء .. وانها مندسة عليه تثير الانحراف وتدعو الى الزيغ (٦٧) وتوصل الى مذهب اسلامي يرتكز اساسا على تعاليم السنة التي تقرر أن الله لايمكن ان تعرفه عن طريق الوجد الصوفي او التامل الغائب عن الوعي .. انما تعرفه فقط من طريق « الوحي » الذي يلهم الاصفياء بالحقيقة الالهية ..

لان معرفة الصوفي ــ سواء كان مسلما او هندوكيا ــ عن طريق المجاهدات ما هي الا معرفة شخصية ترتبط بذات الفرد التي وصلت الى حالة من الوجد أو تاهت في بحر من التامل لايمكن ان تعطي قيمة كلية عامة ثابتة تصدق بالنسبة لجميع البشر ، وان مايدعيه الصوفي من تجلي الله في شطحاته ما هو الا وهم كاذب ، لان ادراك حقيقة الله تغيب عن جميع قوى الادراك عند البشر ولايمكن ان يتوصل اليها حس أو عقل او حدس . انما يمكن ان يعرفها الانسان عن طريق « الوحي » الذي يهبه معرفة الحقيقة من طريق « رسول » من لدن الله ..

فاذا اردنا ان نعرف الحقيقة .. يجب ان نبحث عنها في آيات القرآن الكريم التي نزل بها الوحي من لدن الله على رسوله « محمد » .. واذا امعنا الفكر في الايات القرآنية نجد ان حقيقة الله ابعد ما تكون عن فكرة وحدة الوجود التي يؤمن بها صوفية الاسلام وزهاد الهندوك . وترفض نظرية وحدة الجوهر والصفات . لان الصفات تضاف لجوهر الوجود وليس الكون مظهرا لهذه الصفات . وما الكون الا ظل للصفات ، لان صفات الله من طبيعتها الكمال ولا يشوبها عيب او نقص بخلاف الكون الذي نجده مليئا بالعيوب والنقائص ولا يكاد يوجد به شيء يتحلى بالكمال المطلق الذي يتسم به الله وحده . ولذلك فان حقيقة الله غير حقيقة الكون ولا يمكن أن تكونا حقيقة واحدة بل هما حقيقتان متغايرتان وليستا متماثلتين . فاذا كان وجود الله ضروريا ويتصف بالخلود فان

---

(٦٧) عبد المنعم النمر « تاريخ الاسلام في الهند » .

وجود الكون ممكن ومؤقت . وان الله وحده هو العلة الخالقة للكون من العدم ، ولا يمكن أن تكون حقيقة الخالق وحقيقة المخلوق واحدة، لأن الخالق سبب في وجود المخلوق ، وحقيقة وجود المخلوق لاحقة لوجود الله وممكنة لانها مرتبطة بخلق الخالق . فهي حقيقة مرتبطة بالزمن وليست خارجة عنه . ولذلك فان حقيقة الكون لاتتسم بالخلود والضرورة فضلا عن أنها بعيدة عن الكمال.

وكذلك ليس هناك تماثل بين الله والانسان. ورغم أن الله والروح مجردان من الزمان والمكان، وان الروح تنبعث من روحانية الله وتتسم بالخلود الذي يتسم به الله فان هذا الخلود لايتحقق مادامت الروح مرتبطة بالجسد ومقيدة برغباته بينما خلود الله مطلق غير مرتبط بحد ولا مقيد برغبة . فاذا كانت الروح تختلف عن الله فلأنها تتحد بالجسد ، وتختلف عن الكون المادي لانها تميل بطبعها الى جوهرها الروحي وتحن للعودة الى منبعها الاصلي وتنشد التخلص من البدن وعيوب المادة ونقائصها . وعلى الانسان ان يتبع هدى التعاليم القرآنية السليمة الصحيحة ، ويطيع الله في كل ما امر به ونهى عنه اذا اراد ان يصل الى الكمال الذي يضمن له طهارة الروح ويحقق عودتها الى النبع الذي صدرت منه وتتمتع في النهاية بالخلود الذي تشتاق اليه . (٦٨)

وهكذا انتهى الشيخ احمد السرهندي الى ان **حقيقة** الله في التعاليم **الاسلامية تختلف عن حقيقة الكون وعن** حقيقة الانسان . **ولا يمثل الله والكون والانسان** حقيقة واحدة .. **انما هناك ثلاث حقائق متباينة** .. وبذلك بعد كل البعد عن اسس تعاليم **الهندوكية في وحدة الوجود ..**

بينما اذا ما رجعنا الى موقف الهندوك من الدين الالهي نجد ان الهندوك توجسوا خيفة من هذا الدين ، واحسوا بان تقوية الروابط بين الهندوك الذين يمثلون الاغلبية العظمى من السكان وبين المسلمين الذين مع اقليتهم لهم السيادة على الهند يهدد الوجود الهندوكي في الهند ويعرضه للزوال في مستقبل قريب أو بعيد ، ويصيب حضارة البراهمة الاصيلة بالافول والضياع بعد ان تذوب تدريجيا في حضارة الاسلام الدخيلة . واذا بالحكام والقادة الذين صاهرهم اكبر هو واسرته يرفضون الدخول في الدين الجديد خشية ان يستدرجهم هذا الدين الى التنازل عن عقائدهم عقيدة عقيدة ، ويدمجهم في المجتمع الاسلامي ويصهر الهندوكية في الاسلام حتى تضيع معالمها الاصلية ، لان مظهر الدين الالهي وجوهره اسلامي اكثر منه هندوكي . وما اقدم الراجبوت على مساعدة اكبر في فتوحاته وغزواته ومساندته في اخماد الفتن والثورات التي قامت ضد دعوة الدين الالهي الا رغبة في المحافظة على مراكز القوى التي يحتلونها في البلاد المغولية وتمكنهم من تثبيت نفوذهم .. فلم ينس الراجبوت بحسن معاملة اكبر لهم أو يشتد بهم الحماس للدين الالهي لمجرد ان بعض التفسيرات الهندوكية يمكن تطبيقها على بعض مبادئه .

وما ان بدا نفوذ اكبر يتضاءل في آخر سني حكمه بسبب معارضة عامة المسلمين للدين الالهي حتى اخذ الراجبوت يدسون لاكبر ويثيرون الفتن ضده في كل مكان ، ويوقعون بالمؤامرات بين

(٦٨) Tara Chand : Growth of Islamic Thought in India, History of Phylosophy : Eastern and Western, op. cip.

افراد المسلمين ، ويؤلبون بعضهم على بعضهم بعضا .. يبثون الفرقة بين الابناء والاحفاد الذين امتزجت دماؤهم بالدم الهندوكى ، مستغلين اواصر المصاهرة ورباط القرابة .. واذا بالأمير **بيرسنج بوندلا** Bir Singh Bundela حاكم ولاية أوذ Oudh يقتل أبا الفضل مستشار اكبر الدينى والرأس المفكر الذى صاغ أصول الدين الالهى ..ثم يزعم ان الامير سليم بن اكبر هو الذى حرضه على قتله ... مما دعا الامير مان سنج Man Singh حاكم ولاية موار Mewar ان يطالب بتنحية سليم عن ولاية العهد وتنصيب ابن اخته «خسرو» حفيد اكبر بدلا منه (٦٩) .

واذ رحب الهنود بسياسة اكبر فى التسامح واطلاق الحريات فى العقيدة فان اعلانه الدين الالهى الب عليه المسلمين والهندوك . فعندما اشتدت معارضة الشيخ احمد السرهندى حبسه، مما ساعد على زيادة قوة موجة السخط بين المسلمين الذين يكنون الازدراء للدين الالهى ويظهرون كل الاحترام والتقدير والتبجيل للمجتهد الحقيقى والمجدد الفعلى لحيوية التعاليم السنية الاسلامية . وما ان توفى اكبر حتى اندلعت الثورات فى الشمال وفى الجنوب متمردة ضد حكم المغول يقودها السيخ والراجبوت وامراؤها مما اوقع الفكر السياسى المغولى فى حيرة وبلبلة وقلق ادت الى ظهور اتجاهين رئيسيين . . يرى احدهما ان تحقيق الوحدة الهندية لا يتم الا بالقضاء على السخط والتذمر واخضاع التمرد بكل قوة وقسوة وعنف . بينما يذهب الاتجاه الآخر الى ان الجهود السلمية والعلمية التى بذلت من اجل تحقيق الوحدة الهندية ليست كافية ويجب ان يبذل مزيد من الجهود المتواصلة حتى يتوصل الفكر العلمى الى التوفيق بين عناصر الشعب الهندى ، وبالكشف عن اساس مشترك يرضى عنه الجميع ، ويدعم وحدة الفكر ووحدة العقيدة ووحدة القومية .

• • •

ولقد نجم من هذين الاتجاهين صراع دموى وفكرى بين ابناء شاه جهان جير الاربعة . . فاستطاع **اورنجزيب** Aurangzeb (١٠٦٨ ــ ١١١٨هـ ، ١٦٥٨ ــ ١٧٠٧م) ان يصل الى الحكم عن طريق القوة العسكرية بينما خسر **داراشيكو** Dara Shukoh (١٠٢٤ ــ ١٠٦٩ هـ ، ١٦١٥ ــ ١٦٥٩ م) الاخ الاكبر كل شىء فى سبيل تمسكه باتجاهات اكبر فى تحقيق الوحدة الهندية على أساس من وحدة الفكرين الاسلامى والهندوكى .

(ا) دارا شيكوه : لقد آمن دارا شيكوه بصدق محاولة اكبر فى التوفيق بين الاسلام والهندوكية .. ورأى ان الدين الالهى ليس المرحلة النهائية او المحاولة الاخيرة فى هذا التوفيق الذى لم يستنفد جميع امكاناته بعد .. وانه مازال هناك جهود ينبغى ان تبذل لتحقيق اغراض الدين الالهى فى سبيل الوحدة الهندية ، وارجع فشل دعوة اكبر وتخبطها الى انها لم تقم على اساس علمى .. ولم تسمح بالدراسات الواسعة الكافية التى تكفل اقناع الجميع .. ولذلك دعا الى اعادة تفهم الدين الالهى لاقامته على اسس علمية مبنية على ابحاث جادة مقارنة مستفيضة دقيقة فى أصول الديانات الاسلامية والهندوكية فى لغاتها الاصلية ..

---

(٦٩) Majumdar and others : An Advanced History of India, op. cit.

ولقد انكب دارا شيكوه بنفسه على دراسة اللغة العربية لغة القرآن الكريم وعلى دراسة اللغة السنسكريتية ، اللغة التى دونت بها الكتب الهندوكية المقدسة ، حتى يتاح له فرص التعمق فى البحث الدقيق لمفاهيم هذه الديانات فى لغاتها الاولى ... واقبل كذلك على ترجمة كل ما وصل اليه من أجزاء اليوبانيشاد الى اللغة الايرانية لغة الدولة ولغة المثقفين الاولى فى ذلك الوقت . (٧٠) حتى يستطيع أن يشرك معه عامة المثقفين الهنود فى الدراسات المقارنة التى حاول أن يصل منها الى مدى التوافق الذى يوجد بين مذاهب الفيدانتا الهندوكية والتعاليم الصوفية الاسلامية ... ولما اكتملت لدارا شيكوه الثقافة الواسعة التى تحيط بالاتجاهات الروحية فى الاسلام والهندوكية اخذ فى كتابة مؤلفه « مجمع البحرين » وعرض فيه دراسة مقارنة بين الاسلام والهندوكية على أسس منهجية تعد من اولى الدراسات المقارنة للاديان . **وانتهى داراشيكوه من هذه الدراسة الى ان هناك حقائق عامة تجمع بين الديانتين تحصر المعرفة فى نوعين : معرفة انسانية ، ومعرفة الهية ...**

اما عن المعرفة الانسانية فان السبيل اليها واحد عند العقيدتين : انها معرفة عقلية من الكون تكتسب بالادلة والبراهين والجدل ، وتعتمد على الفكر الذى تصل اليه المدركات عن طريق الحواس والذهن فى أن المعرفة الالهية تختلف عن المعرفة العقلية ، لانها معرفة حدسية تتعلق بحقيقة الله يعيها الوجدان ببداهة روحية ، عن طريق اخماد الحواس والتحرر من قيودها التى تشتت ادراك الروح وتعمى بصيرتها . واذا ما نجحت الروح فى التحرر من الحواس والشهوة والأهواء وتحقيق نوع من الصفاء والنقاء والسكينة والاطمئنان ، يمكنها ان تصل الى اليقين الالهى الذى يعدها لمعرفة الحقيقة الالهية التى تهيىء لها فرصة الاندماج فى الله فى لحظة معرفتها معرفة كاملة . (٧١)

وهكذا يرى داراشيكوه فى مجمع البحرين ان الاسلام والهندوكية لايختلفان على تحديد مفهوم الحقيقة الالهية المطلقة ، بل ان الالفاظ والتعبيرات التى ترمز الى جوهر الله وصفاته تكاد تكون واحدة عند الديانتين .. واذا كان هناك اختلاف فان هذا الاختلاف يرجع الى مجرد اختلاف لغة كل منهما عن الاخرى ، وتكاد تكون مترادفة من حيث المعنى حتى يمكن أن يحل اللفظ العربى او اللفظ الايرانى محل اللفظ السنسكريتى أو يحل التعبير السنسكريتى محل التعبير العربى او التعبير الايرانى ، دون أن يختل المعنى الدينى .. ان الله هو حقيقة الحقائق .. نور الانوار .. ظاهر وباطن .. مجرد وكامن .. لا يمكن وصفه او تحديده .. بلا اسم او صورة .. وكلها تعبيرات والفاظ موجودة بنصها فى لغات الديانتين ..

بينما طريق الوصول الى الله عند المسلمين والهندوك يكاد يكون طريقا واحدا كذلك ، اذ

---

(٧٠) Nuller, F. Max : Introduction to the Upanishads, Oxford, London, 1926.

(٧١) Tara Chand : Growth of Islamic Thought in India, op. cip.

يتفق الجميع على ان هذا الطريق يبدأ باعتزال الحياة .. ثم القيام بالمجاهدات البدنية ، التي تعذب الجسد بالحرمان حتى تموت فيه الرغبات مع ممارسة الرياضة النفسية ، التي تروض الذات وتهذبها حتى تبلغ درجة الصفاء والسكينة التي تتيح لها فرص مراقبة النفس وتطهيرها اولا بأول من كل مايعلق بها من شوائب ، حتى تزول جميع الحواجز التي تحول دون معرفة الله معرفة تمي الحقيقة الالهية وحبا يستولي على كيانها كله ويدمجها في الذات العليا ، اما عن طريق هبوط الله من السماء وحلوله او تجسده في الانسان الكامل ، واما عن طريق صعود روح الانسان الكامل الى السماء وفنائها في وحدانية الله .. او عن طريق شهود الروح لله في كل شيء في الوجود من انسان وحيوان ونبات وجماد ، دون ان تشعر بأي نوع من التمايز بين الله والانسان وسائر الموجودات وترى انهم جميعا حقيقة واحدة ...

وكان يمكن لابحاث داراشيكوه التحليلية المقارنة ان تخلق مدرسة علمية تشق الطريق لنشر مثل هذه الدراسات بين الشعب الهندي على مختلف مستوياته ، وتحقق ما ينشده الجميع من وحدة الفكر الديني . الا ان هذه الدراسات لم تجد من بعده من يتعهدها بالبحث والتبسيط والتفسير . وذلك لان محاولة داراشيكوه في الجمع بين عرى الاسلام والهندوكية على اساس علمي لم تظهر في المناخ السياسي المناسب وبمقومات الاوان . وسرعان ما تصدت لها الحركة الفقهية التي تحرص على عرض الاسلام في صورته البسيطة الخالية من التعقيد والبريئة من الشوائب الدخيلة من الهندوكية وغيرها من الديانات ، واندلع صراع عنيف بين داراشيكوه واخيه اورنجزيب على تولي عرش المغول ، ولكن استطاع اورنجزيب ان يحصل على فتوى فقهية من علماء الشريعة الاسلامية تنص على ان كتاب مجمع البحرين يحض على افساد العقيدة الاسلامية ، وبذلك ابيح دم داراشيكوه على انه كافر وزنديق ..

• • •

(ب) اورنجزيب : تولى ابو المظفر محيي الدين اورنجزيب حكم الهند حوالي نصف قرن من الزمان .. ظل خلاله مؤمنا بأن الشريعة الاسلامية الصحيحة هي التي ينبغي ان تسود .. معتقدا بان جميع المحاولات التي بذلت للتوفيق بين المسلمين والهنادكة قد عملت على افساد العقيدة الاسلامية السليمة .. وادت الى انحرافات تعوق وحدة الامة الهندية .. وانتهت بظهور قوميات دينية جديدة تطالب بالحرية والاستقلال وترفض الدخول تحت لواء الدولة المغولية ..

فلا تعجب اذا ما رأى أورنجزيب في سياسة التسامح الديني نوعا من التراخي يفقد الدولة الاسلامية المهابة والنفوذ .. ونظر الى الدين الالهي على انه نوع من التضحية بالشريعة الاسلامية من اجل الوصول الى هدف مشكوك في تحقيقه وهو الوحدة الهندية .. ولذلك اتبع

اورنجزيب سياسة مضادة لسياسة اكبر .. فثار بحروبه الرعب بين صفوف الراجبوت والمراثا والساتناميين في موار والجات في ماثورا Mathura والسيخ في البنجاب والشيعة في الدكن (٧٢) وناهض الهندوكية والهنادكة .. فلم يتورع عن هدم المعابد وتحطيم اصنامها اذا ما احتمى بها الثوار الذين لا ينجو منهم الا من يدخل الاسلام أو يدفع الجزية .. وانزل برجال الدين من البراهمة اشد العقاب عندما عارضوا فرض الجزية .. ونحى من كان منهم في مناصب الدولة الهامة حتى يتخلص من نفوذهم الديني .. وقلل من عدد الهندوك في الدواوين ، وابعدهم عن المناصب الكبرى لعدم ثقته بهم ولتأكده من عدم ولائهم للحكم المغولي لكثرة ما يشيعونه من فتن بين رجال الحاشية وبث الكراهية بين اهل السنة والشيعة .. كما أبعد مدعي الالوهية من البلاد .. وحال دون قدوم دعاة الشيعة وغيرهم من الصوفية الذين ينحون منحى الفلسفات الهندوكية من دخول اراضيه .. واوقف وزن الحكام بالذهب والجواهر بحجة التصدق بها على الفقراء .. والغى التقويم الالهي الذي انشأه اكبر عام ١٥٨٢م وهو يبدأ بيوم تولية الحاكم العرش ، ويتمشى في الوقت نفسه مع تقاليد الهندوك واستبدله بالتقويم الهجري .. وتخلى عن عادة السجود للسلطان عند مثول احد بين يديه ، وغير التحية على السلام باليد ، (٧٣)

ولقد اعتبر اورنجزيب التجربة الاسلامية في عهود الخلفاء الراشدين على انها النموذج الامثل الذي يجب ان يحتذى .. ولذلك عاقب كل من يسب الخلفاء الراشدين .. ويرتد عن الاسلام .. ويحتفل بشهر محرم .. واهتم بانشاء مدارس كثيرة لنشر الوعي السلفي ، وزودها بهيئة من المدرسين الذين يتقنون فهم تعاليم الاسلام الصحيحة ، كما أمر بتعمير المساجد وترميم الخرب منها وبناء الجديد .وامدها بنخبة مختارة من الائمة والوعاظ الذين يجيدون شرح مبادىء الاسلام السليمة واركانه الحقة وفرائضه واحكامه وحدوده في أنقى صورة خالية من البدع ، وحث علماء السنة على عقد حلقات الدرس في المساجد لمناقشة التعاليم الاسلامية الحقيقية امام حشود الجماهير .. كما حرص اورنجزيب كذلك على ان يلتزم الجميع بأوامر الاسلام ونواهيه التزاما قطعيا ، وتمسك بضرورة تطبيق شريعته على حياة المسلمين الخاصة والعامة . فحرم الخمر والميسر تحريما مطلقا ، وتشدد في تنفيذ عقوبة كل منها ، ثم حارب الزنا .. وخير القانيات بين الزواج والحياة العفيفة وبين النفي خارج البلاد .. وارسل محتسبيه لمراقبة سلوك الناس في كل مكان ، ونظم ضريبة الزكاة على المسلمين واهتم بجبايتها خصوصا في أوقات القحط والمجاعات لينفق منها على ضحايا الفقر والعوز والجوع ..

ولكي يواجه اورنجزيب حركة داراشيكوه العلمية في الدراسات الدينية المقارنة لم يقف

---

(٧٢) Sarkar, Sir Jadunath : History of Aurangzeb : Calcutta, 1912-1924.

(٧٣) Moreland, W. H. : From Akbar to Aurangzeb, 1923.

عند حد الدعوة الى تنقية تعاليم الاسلام مما ادخل عليها .. او يكتفي بازالة آثار البدع عن المجتمع الاسلامي .. انما اهتم كذلك بوضع مؤلفات تجتهد في عرض التعاليم الاسلامية في ضوء مذاهب السنة .. ساعده على ذلك اطلاع واسع وثقافة شاملة فحرر كتابا في الحديث الشريف جمع فيه اربعين حديثا حررها باللغة الايرانية .. كما حث علماء السنة على وضع كتب مماثلة لتكون سندا للمسلمين في تفهم اصول دينهم .. وامر بتدوين الاحكام الشرعية التي صدرت من ائمة الفقه في المذهب الحنفي وتضم الفتاوي المشهورة التي عرفت باسم « الفتاوي الهندية » .

ولقد جعل اورنجزيب من تصرفاته الخاصة القدوة الحسنة التي ينبغي ان يسير على منوالها الجميع .. فلقد اقتدى بحياة الخلفاء الراشدين التي تتسم بالبساطة والتقشف في الملبس والمأكل .. وبالتواضع الذي يبتعد عن ترف حياة القصور .. ويكسب قوت يومه من صنع الطواقي ونسخ القرآن الكريم بخط يده لانه لم يكن يحصل على مرتب من الدولة . واذا اتصف حكمه بالعنف فان حروبه الطويلة ما هي الا محاولات جادة من اجل تصفية جميع الجيوب غير الاسلامية ، وتكوين دولة هندية واحدة موحدة الفكر تعتز بتعاليم الاسلام الاصيلة .

الا ان نجاح اورنجزيب كان نجاحا مؤقتا ومرحليا ، لان حروبه لم تستطع ان تسيطر على جميع الهنود سيطرة روحية ، او تخضع ارادتهم القومية .. او تقضي على امانيهم الوطنية التي تلح في طلب الحرية والاستقلال ، هذا فضلا عن ان اورنجزيب اعتمد في تأسيس دولته على ارادته الفردة . ولم يستعن حتى بأعوان من الاقارب والاصدقاء ، وبذلك لم يعد جيلا من القادة والحكام يتولى اتمام رسالته من بعده تحت راية الاسلام ... فما ان مات اورنجزيب حتى اخذت جميع التيارات الفكرية والسياسية التي كانت مختفية تحت السطح تطفو من جديد وتدخل في صراعات غير واعية يحارب فيها المسلم الهندوكي والمسلم بدون تمييز ، ويحارب الهندوكي المسلم والهندوكي بدون تفرقة ، وتجتاح الهند زوبعة من العواطف الحادة الجامحة ادت الى اضعاف الحكم الاسلامي وتفكك الراجبوت وانقسام المراتا وانكماش السيخ والشيعة .. في حين كانت هناك جماعات تفد تباعا من البلاد الاوربية على شواطئ الهند نجحت في الاستقرار في مراكز هنا وهناك تراقب عن كثب ما يدور في هذه البلاد من صراع وتمزق ، منتظرة فرصة للانقضاض دون أن يدري المسلمون والهندوك والسيخ بما تخبئه لهم الايام على أيدي هذه الوفود الاتية من الغرب اذ كانت خلافاتهم تعميهم عن كل ما يهدد بلادهم ...

• • •

رابعا : دعوة الفكر الهندي .. للوحدة الاجتماعية

لقد فشل اكبر ومن بعده داراشيكوه في وضع صيغة عقائدية توفق بين الاسلام

والهندوكية .. وتدعو الى وحدة دينية يأتلف حولها جميع الهنود وتحث على قيام وحدة وطنية قومية تزيل ما بين المسلمين والهندوك والسيخ من صراعات وحزازات ، وتربط الجميع بميثاق واحد يتوجه لخدمة الله والوطن .

الا ان هذا الفشل لم يزرع اليأس فى الفكر الهندي ، ولم يقعده عن الاستمرار فى البحث من وسيلة او اخرى تنقذه مما يعيش فيه من بلبلة وحيرة وقلق . واخذ يستعرض من جديد تطور الصراع الداخلي فى الهند وكيف انتهى بانهيار دولة المغول . محاولا ان يستكشف من الاحداث والملابسات والحياة الاجتماعية بعض الدواعي التى اعجزت الفكر الهندي عن تحقيق ضرب من ضروب الوحدة الدينية او الوحدة القومية او الوحدة الفكرية ، وبدا يتساءل : هل كثرة النحل والملل وتباين عقائدها وتعصب دعاتها هو الذي عاق الوحدة الدينية ؟ وهل تعدد الاجناس واختلاف عاداتها وتقاليدها هو الذي حال دون الوحدة القومية ؟ وهل تردد الحكام المغول بين سياسة التسامح واطلاق الحريات ، وبين سياسة العنف والقهر والالزام هو الذي بدد الوحدة الفكرية .. ؟

لا شك ان الفكر الاسلامي الهندي كان ارهف احساسا بالاخطار **التي تهدد مستقبل الحضارة الاسلامية** فى الهند ، الا ان ادراكه لهذه الاخطار لم يكن من **الوضوح والقاطعية بحيث يحثه على بذل المزيد من الجهد** لرد آثارها السيئة على حياة الهنود الثقافية **والاجتماعية . ولكن دور الفكر الاسلامي** الهندي لم يقف فى هذه المرحلة **عند مجرد** مناقشة **الصحيح والدخيل من مبادىء الاسلام** وخرج من نطاق التعصب والتزمت وجمود الحاكاة ، وجنح الى الاجتهاد فى ترجيح ما تؤيده الادلة العقلية القومية وقبول كل ما يتمشى مع المنطق ولا يتعارض مع العدالة ، فحال الفكر الهندى الاسلامى الى التنقيب عن الاسباب الحقيقية التى ادت الى تفكك دولة المغول وتفتت المجتمع الاسلامى فى الهند تحت ضغط ما يشاهد من قدوم وفود متلاحقة مع المغامرين الغربيين الذين نجحوا فى التمركز فى مواقع حصينة وتوطيد سلطانهم فى قواعد عدة ، وتحت وخز الاحساس بأن مصير الحضارة الاسلامية فى الهند متروك بكل اللامبالاة فى مهب رياح عاصفة . وكان **« شاه ولى الله الدلهوى »** (١١١٤ ـ ١١٧٦ هـ ١٧٠٢ ـ ١٧٦٢ م) أول من شعر باحتضار حضارة الاسلام فى الهند ، وحمل لواء فكر اجتماعى جديد ينشد بعث الحياة الواثقة فى حضارة لم تحقق كل اهدافها بعد ، فعرض نظريات اجتماعية فى ثنايا مختلف مؤلفاته فى العلوم الاسلامية وخاصة كتاب **« حجة الله البالغة »** .

مذهب شاه ولى الله الاجتماعى : ان الصراع القائم بين الهنود لا يرجع الى الخلافات الدينية والحزازات السياسية بقدر ما يرجع الى التفاوت الاجتماعى بين مختلف طبقات المجتمع الهندى ، والى النظم التى ترتضى انعدام العدالة الاجتماعية بين أفراد شعب دولة واحدة .

ذلك أن ما تعرضت له دولة المغول من تفكك وتأخر وانهيار وتدهور يرجع أولا وقبل كل شيء الى غياب العدالة الاجتماعية ، وسيادة الظلم الاجتماعي ، والمخرج الوحيد لتجديد حيوية دولة المغول والشعب الاسلامي في الهند هو العمل على تحقيق العدالة الاجتماعية ، وازالة النظم التي تسمح بالتفرقة والظلم على أساس أن العدالة الاجتماعية تهيء الظروف المناسبة للسلوك السوي الذي يتمسك بالمثل الفاضلة والاخلاق القويمة والقواعد الدينية السليمة والتصرفات الانسانية الطيبة ، وتدعو الى تكوين مجتمعات متقاربة في ظروف المعيشة والمستوى الاجتماعي، تتجاوب فيما بينها دون عقد أو حساسيات ، وتتعاون تلقائيا دون ضغط أو الزام ، وتترابط دون ارهاق أو استبداد ، وتتداخل بلا حوازات أو كراهية ... ولقد كانت ازالة الفوارق الاجتماعية وتحقيق المساواة الاقتصادية من أهم منجزات الرسالة المحمدية . لقد كان المجتمع في دولتي الروم والفرس يعاني من فوارق اجتماعية واسعة بين الحكام والطبقات العليا ، وبين عامة الشعب مما أدى في آخر الأمر الى سقوط الدولتين عند أول ضربات للمسلمين الذين كانت تسودهم العدالة الاجتماعية ، ولا يختلف حال دولة المغول عن حال دولتي الروم والفرس في الماضي . . فانها لا تعاني فقط من الفوارق الاجتماعية بل ان فيها كذلك فئات عاطلة لاتؤدي خدمات للشعب ، وتعيش عالة على الطبقات العاملة مثل رجال الحاشية والأمراء والقادة والزهاد والصوفية والشعراء ، وهي لاتكف عن الالحاح في طلب المزيد من المكافآت المجزية دون أن تقدم أي انتاج يفيد الشعب والدولة . ولكي تواجه الدولة أعباء هذه المطالب المتزايدة تلجأ الى الضرائب التي ترهق عامة الهنود ، ومن يعجز عن سداد هذه الضريبة يصبح في نظر الدولة متمردا ثائرا يستحق أشد العقاب . وهكذا ترهق أقلية ثرية مترفة أغلبية معدمة بالنسبة بالضرائب ، مما يؤكد افتقار المجتمع المغولي الى العدالة الاجتماعية ، ويدل على ضعف الاحساس العام بالمساواة .

وليس من شك في أن القيم الروحية السائدة التي تحاول التخفيف من حدة الصراع بين الاغنياء والفقراء ، وتجعل من الزاهد أو المتصوف المثل الاعلى للانسان الكامل لايمكن أن تساعد على تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية . اذ كيف يمكن لانسان يهجر الحياة ويعيش في عزلة ، دون أن يرتبط بأي التزامات اجتماعية أن يعي أهمية المساواة أو العدالة الاجتماعية في تطوير الانسانية وتقدم المجتمع البشري ، بل أن هجرة الحياة الى الكهوف تحول دون تعمير الارض وتؤدي الى انحطاط المجتمع وتعرض الجنس البشري للمخاطر . ولاشك أن الحياة الروحية تفقد قيمتها الدينية والانسانية والحضارية بمجرد انفصالها عن حاجات المجتمع ، وبعدها عن مطالب الناس اليومية وتخليها عن المستلزمات الاقتصادية . .

ولا ريب أن الحياة اليومية هي التي تكشف لنا عن كمون النور الالهي في الوجود أو تخفيه عنا . فاذا كانت العدالة تنتشر في المجتمع وتكفل لجميع المورد الاقتصادي الذي يسد الحاجات الضرورية دون مغالاة ويكفي المطالب العاجلة ويعم النفع البشري بصفة مستمرة . فان ذلك يعين

الفرد ـ أى فرد ـ على تحديد سلوكه الاجتماعى، ويساعده على حسن مزاولة مختلف أوجه النشاط الانسانى ، وبخاصة مزاولة الحياة الدينية الفاضلة . ولا جدال فى ان الضمان الاقتصادى ضرورى لسلامة الذهن وهدوء البال واستقرار النفس كما انه يدعو الى السلوك الفاضل ، بينما الحرمان والجوع والظلم الاجتماعى يضعف من أثر التعاليم الدينية والقيم الخلقية ويدفع الى الانحراف واللامبالاة ، ولذلك لايمكن ان يكون هناك سلوك فاضل يساعد على الكشف عن النور الالهى فى مجتمع تنتفى فيه العدالة الاجتماعية . ولكن اذا ما تحققت العدالة الاجتماعية وساد الضمان الاقتصادى .. وتساوى الجميع اجتماعيا واقتصاديا ، وراعى الكل ، حكاما ومحكومين ، العدالة فى شتى التصرفات الخاصة والعامة بحيث تكون العدالة أساسا للسلوك والمعاملة بين الافراد والعائلات ، وأساسا للعلاقات فى القرية والمدينة والدولة فلابد ان تعم الحرية والنظام والوفاق والتعاون فى المجتمع ، وتقوم الحياة العائلية من حسن العشرة والعواطف الطيبة والنوايا الشريفة ويقبل الافراد على اداء الواجب نحو القرية والمدينة والدولة بكل صدق واخلاص وعزم . ولا يشعر احد بان هناك مايدعوه الى ان يفرط فى شىء من أوامر الله ونواهيه .. فيسهل عليه الكشف عن النور الالهى فى أى تصرف من تصرفاته ثم يرى كيف ينتشر هذا النور السرمدى فى الوجود كله .. وبذلك ينتشر الخير والفضيلة والسلام والتقوى فى كل مكان فى الأسرة .. فى القرية .. فى المدينة .. وفى كل الدولة .. وتتماسك جميع القوى وتتجه دائما نحو الرقى والتقدم والكمال . (٧٤)

ولكن كيف يمكن ان تقيم المجتمع الذى تعمه المساواة وترتكز نظمه على العدالة ، ويسعى لتحقيق التقدم والكمال ؟ ان الانسان من حيث هو انسان اجتماعى بطبعه ولايستطيع الحياة بمفرده . ولذا فهو يحتاج لعون الغير ليسد حاجاته الفطرية من مأكل وملبس ومسكن وجنس .. وان يعتمد فى سبيل ذلك على غيره من الناس والحيوان والنبات والجماد .. وعلى هذا الاساس بدأ تكوين مجتمعات تضم جماعة من الناس فى الجبال .. او فى الغابات او فى السهول ، واخذ كل مجتمع يتشكل حسب ظروف بيئته ويضع من النظم لسلوك الافراد ما تسمح به امكانيات هذه البيئة اوتلك ، ولذلك اختلفت نظم المجتمعات من بيئة الى اخرى . فبينما يعيش الافراد حياة اقرب الى البربرية فى الجبال والغابات والسهول والوديان ، يعيش افراد آخرون فى درجات عالية من التحضر فى المدن المتقدمة . وقد يجمد سكان الغابات والجبال على ما هم عليه من بدائية ، وقد يتعثر سكان الوديان والسهول فى طريق التمدن ، فى حين يزداد سكان المدن تحضرا ورقيا . ولذلك قد يوجد فى عصر واحد وفى نطاق امة واحدة مجتمعات بربرية ومجتمعات وسط ومجتمعات متحضرة . الا ان الانسان فى جميع العصور قادر على أن يتدرج فى مراحل التطور والتقدم ، وينتقل

Maqsood, Dr. M. : Shah Wali Allah : A Socialist. Pakistan Review / Vols. (٧٤)
5 No. 3, March 1957.

من المرحلة البدائية حتى يصل الى المدنية بعد ان يمر بمراحل وسط سماها شاه ولى الله مراحل الارتفاق ، وهى المراحل التى يعتمد فيها الانسان على غيره من الانسان والحيوان والادوات لتحقيق رقيه ، على ان يتم نوع من التناسق والتنظيم بين سلوك الافراد حتى يؤدى كل فرد واجبه فى مجاله الخاص دون ان يمس مصالح الاخرين . واذا انحرف فرد من الافراد وخرج على ارادة الجماعة التى هى ارادة الله التى لاتنشد غير الكمال ، فان ارادة الجماعة قادرة على ان تقضى عليه وعلى كل من يعترض صالح المجتمع أو يحول دون تحقيق ماينشده المجتمع من كمال . بل ان ارادة الجماعة هى التى توحى العقول بأن تقوم على كشف الحقائق واختراع الوسائل التى تساعدها على الوصول الى هذا الكمال .

ولذلك فان مختلف المجتمعات فى تطور مستمر ، تسعى الرقى من مرحلة الى اخرى . وقد تتفاوت سرعة تقدم المجتمعات بسبب الظلم والعبودية والعوز ، مما يؤدى الى ظهور مجتمعات متخلفة المستوى الحضارى ومتفاوتة فى درجة الرقى والتقدم فى عصر محدد او تحت حكم معين ، الا ان عدم تجانس المجتمعات وتباين مستوياتها الحضارية يعد السبب الرئيسى لكل ما تعانيه دولة المغول من تفكك وتنافس وصراع ، وان العمل على تأسيس مجتمع واحد متجانس يضم كل الهند هو الاصل الذى ينقذ دولة المغول من الانهيار والسقوط .. (٧٥)

ولما نظر شاه ولى الله فى المجتمعات التى تضمها دولة المغول وجد انها تنحصر فى اربع مجتمعات رئيسية تختلف فى النظم الاجتماعية والمستوى الحضارى وهى :

١ ـ مجتمع الغابة .

٢ ـ مجتمع الريف .

٣ ـ مجتمع المدينة .

٤ ـ مجتمع الدولة (٧٦) .

اما عن **مجتمع الغابة** فانه اقرب الى مجتمع الحيوان منه الى مجتمع الانسان .. تقل فيه الالتزامات الاجتماعية ، وتقتصر العلاقات بين الناس على تحقيق مطالب الاكل والشرب والزواج وانجاب الاطفال واعالتهم . فتم تكوين الاسرة .. الكيان الاول الثابت لاى مجتمع . الا ان تعاون الاسر وقف عند حدود تخزين الحبوب والمأوى وصنع الادوات اللازمة للصيد والزراعة والطهى ويشرف على عمليات التخزين والصناعة فرد قوى طموح يتولى الزعامة ، كما ان التخاطب

---

(٧٥) نفس المرجع السابق

(٧٦) Tara Chand : Growth of Islamic thought in India, op. cit.

بلغة واحدة ــ هي وسيلتهم في التعامل اليومي وفي التعبير عن المشاعر وخلجات القلوب ــ يوثق الروابط بينهم .

في حين ان **المجتمع الريفي** تزداد فيه الروابط الاجتماعية وتكثر الالتزامات وتقوى النزعات التعاونية التي تنظم العلاقات بين السكان الذين يعيشون في الوديان والسهول ويتشاركون في فلاحة الارض وحفر الابار والقنوات وبناء السدود واستئناس الحيوان وجمع الحبوب والثمار وتبادل السلع ، هذا علاوة على الروابط الاسرية التي تنظم العلاقات بين الرجل والمرأة والابناء . فبينما يعمل الرجل في الحقل لاعالة الاسرة تشرف الأم على جميع الاعمال المنزلية من نظافة وطهي وتربية اطفال، وينسق كل هذه الاعمال والروابط نظم من التقاليد والعادات تحت اشراف زعيم عليه ان يهيىء العمل المناسب لكل فرد ــ حسب قدراته وخبراته لتلبية احتياجات اسرته ومطالب المجتمع ــ في مجالات الزراعة والصناعة والتعدين وصيد الاسماك . ومن اولى واجبات الزعيم الاهتمام بزيادة رقعة الارض الصالحة للزراعة ، بازالة الاحراش وتجفيف المستنقعات وتوزيع العائد حسب احتياجات كل اسرة دون أن تتمتع فئة قليلة بالغالبية الدخل وتعيش في بذخ ورفاهية بينما تعيش الغالبية في عوز وفاقة . كما ان على هذا الزعيم أن يعمل من اجل القضاء على مظاهر الفقر بحيث لا ينشغل الناس كلية بالمطالب المادية التي تلهي عن الحياة الدينية، وتضعف من النوازع الروحية ، وتفسد الشخصية الانسانية .

ولعل **مجتمع** المدينة هو آخر ما توصل اليه التطور الانساني .. اذ هو مجتمع متقدم يقوم على نظم ثابتة تحكم الروابط الاجتماعية بين الأسر والقبائل ، وتحدد العلاقات بين مختلف الهيئات والاجهزة الحاكمة على اساس من الدين والعادات والتقاليد والعرف والاخلاق العامة.. تضع على راس المدينة او الولاية الحاكم او الملك الذى يشرف على جهاز حكومى يديره افراد اكفاء اوفياء يختارهم من مختلف العائلات والقبائل حسب قدراتهم وخبراتهم ، ويتولون مهام الدفاع والامن والضرائب والخدمة العامة وخدمة الملك. الا ان هناك كثيرا من العوامل التى تدعو الى تفكك المدينة او انهيار الولاية : ــ مثل منح الزهاد والشعراء والأمراء هم وعائلاتهم اموالا من الخزائن العامة دون مقابل من العمل الجاد النافع ، وترك قيادة الجيوش في أيدى المتعصبين والمتآمرين غير الاكفاء الذين يثيرون حروبا تسفك الدماء بدون ضرورة او مبرر سوى الحقد وحب الانتقام . والاهمال في استصلاح الاراضي الزراعية والاغفال عن تخزين الحبوب الكافية لمواجهة مجاعات القحط والجدب واخطار الآفات والفيضانات، ثم التراخي في تنقية المقالد من الخرافات والسحر والاساطير.

الا ان العناية بتنظيم الحياة الدينية يساعد على تحقيق نوع من التوافق الذى يبعث على وحدة العمل وتجانس الفكر في المدينة او الولاية على اساس ان الدين مظهر من مظاهر التقدم الذى يضع الحدود السليمة الفاضلة لتصرفات الافراد حتى لايكون هناك انحراف او افراط

وتفريط . ويتسم سلوك الناس بالخصال الحميدة الاربع وهي : **الاعتدال والدعة والعفة والكرم ..** التي تدعم الخلق العام وتوثق الروابط الاجتماعية بين الجميع ..

ويعتبر « **مجتمع الدولة** » ارقى المجتمعات جميعا وهدف تطورها الاخير . وهو ينجم عن تطور مجموعة من المدن بضواحيها ، او ترابط عدة ولايات تضم كل منها عددا من المدن ، او توافق حفنة من الدويلات قد تجمع بين ولايات عديدة . الا ان تحقيق مجتمع الدولة يقف في سبيله اختلاف ظروف البيئة في كل مدينة ، او تغاير المستويات الاجتماعية في كل ولاية او دويلة . اذ يندر ان تكون دويلات كثيرة في فترة زمنية معينة على مستوى اجتماعي متشابه حتى يتم تآلفها وترابطها وتوافقها دون معوقات في مرحلة اجتماعية واحدة شاملة .. في ظل نظم مجتمع واحد متجانس .. الا اذا توافرت شروط اهمها :

- خضوع جميع المدن والولايات والدويلات لنظام حكم واحد .
- تساويها في المستوى الحضاري والثقافي
- اعتناقها عقيدة واحدة ..
- تخاطبها بلغة واحدة .

ولذلك اذا ما حدث ان اجبرت مجموعة من الولايات ، غير متساوية في المراحل الاجتماعية على الاندماج بالقوة في دولة واحدة فانه يستلزم اتباع التالي :

(أ) مراعاة نظم القبابة وتقاليدها واحترام النظام القبلي في الريف . عند محاولة تحويل مجتمع القبابة الاسرى الى مجتمع الريف القبلي او تحويل مجتمع الريف الى مجتمع المدينة الحضرى حتى يمكن الاستعانة بالنسق العائلي والنسق القبلي والنسق الحضرى في تطوير مجتمع القبابة او مجتمع الريف او مجتمع المدينة .

(ب) توعية عامة الجماهير بحقائق التفاوت في المستويات الاجتماعية وتنويرها بامكانية ارتقاء النظم الاجتماعية من مرحلة الى اخرى ، لان الجهل بهذه الحقائق يعوق الانتقال من مستوى اجتماعي الى مستوى ارقى منه ، بل ويجمد اي وضع اجتماعي على ما هو عليه من تخلف .

واذا اريد لمجتمع الدولة ان يستمر ويبقى على تماسكه ووحدته فيجب ان يتولاه خليفة كفؤ يختار من بين صفوة المثقفين من القادة والحكام قبل ان يبايعه عامة الناس . وحيث ان الخليفة يمثل رسول الله فيحق له ان يتصرف على انه رسول الله ويرعى الشئون الدينية والامور الدنيوية على حد سواء في مجتمع الدولة ، على ان يكون قادرا على مواجهة شتى الظروف والملابسات التي تنشأ من اندماج مجتمعات متنوعة في دولة واحدة ، وعلى اتم استعداد لاداء

واجباته فى السلم وفى الحرب . لا يتوخى فى السلم سوى العدالة فلا ينحاز أو يتعصب حتى تتسم احكامه بالنزاهة . يقدر المخلصين الاوفياء ولايؤذى احدا بالقول أو بالفعل حتى يدعو له الناس بطول العمر .. ولا يتردد فى تنفيذ قراراته التى تحفظ حقوق عامة الناس .. كما يتصرف فى الحرب بسرعة وحزم وحسم فى مواجهة الثورات والفتن والتمرد مع مراعاة الحكمة والحق فى نفس الوقت. فلا يندفع وراء شهوات الحقد والكراهية او يستسلم لنوازع الانتقام واخذ الثار .. ويحق للخليفة ومن يعاونه من الوزراء الحصول على رواتب من خزينة الدولة تكفى حاجاتهم نظير مايقدمونه من خدمات .. الا انه لايحق لهم الانفاق من سخاء ويذخ على حساب عامة الناس ...

اما اذا تولى خليفة الحكم بالقوة فيجب ان يعطى فرصة حتى يتحقق الناس من قدراته وعدالته .. ولكن اذا خالف الشريعة فليس هناك مايدعو الى طاعته ويجب خلعه .. (٧٧)

•••

لاشك ان اهتمامات شاه ولى الله بتحليل المجتمعات الهندية تاثرت **بالكتابات السنسكريتية عن النظم الهندوكية** الدينية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية **التى تعرض لها كتاب (قوانين مانو) كما** اخذت من دراسات ابن خلدون فى نظم العمران. وحاولت ان توفق بين الدراسات **الهندوكية والدراسات** الاسلامية فى السياسة والمجتمع ، وتوصل الى نظرة **موضوعية اجتماعية** رات ان سبب المتاعب التى تعانيها الشعوب الهندية ترجع الى ان **الهند تفتقر الى حكومة موحدة تسودها العدالة الاجتماعية وتسعى لتكوين نوع من التجانس بين مجتمعات القبائل والريف والمدينة حتى يمكن ان يقوم مجتمع الدولة الذى تذوب فيه الفوارق بين مختلف المجتمعات، ويتحقق التوافق والتناسق بين جميع النظم والتقاليد الهندية ، مما يهيىء كل الظروف لان تسير بالهند نحو الوحدة الفكرية والوحدة الحضارية..وبالتالى تختفى شتى مظاهر الصراع الذى يحطم فى كيان دولة المغول .**

ولكن نظريات شاه ولى الله جاءت بعد ان فات الاوان . وبعد ان استبدت الحزازات الدينية والتنافس على السلطة .. والطمع فى جمع الثروات وزاد النزاع العنصرى بين السلالات من مغول وايرانيين وعرب واتراك وافغان بالحياة الهندية وانتشر فيها الفساد والجشع والحقد والكراهية وحب الانتقام حتى اتسعت شقة الخلافات بين مختلف فئات الشعب الهندى وحقق نفوذ السلطات الحاكمة وعمت الفوضى فى كل مكان ولذلك لم يجد شاه ولى الله من يسمعه باذان صافية وقلوب واعية وعقول متفتحة ، وذهبت تعاليمه الاجتماعية ادراج الرياح ، ولم يجد من

---

(٧٧) Maqsood, Dr. M. : Shah Wali Allah : A Socialist, op. cip.

يفهمه من اهل عصره الا فئة ضئيلة من المثقفين الذين لا حول لهم ولا قوة ، فتاهت دعوتهم لازالة فى غياهب الانهيار الشامل الذى لم يخول لسلطان مغولى فرصة ليتفهم هذه النظريات الاجتماعية ويحتضنها ويحاول ان يضعها موضع التنفيذ . وبذلك ضاعت آخر فرصة لتحقيق نوع من التجانس فى المجتمع الهندى ، بينما تطلعات المغامرين الاوروبيين الذين اخذوا يتدفقون على الهند تكسب من وراء المنازعات فى الساحات الهندية ، تغريها خبرات الهنود لتحقيق مآرب استعمارية . ووقعت الهند فريسة سهلة فى براثن احتلال شرس . وهو موضوع يستحق دراسة مستفيضة تعرض دور الفكر الهندى فى مواجهة الغزو الحضارى للهند من الغرب .

* * *

حسام محيي الدين الألوسي *

نشأة الفكر الاسلامي في بواكيره (الكلامية)

اولا : مدلول علم الكلام واسماؤه وعلاقته بالفلسفة الاسلامية والفلسفة عموما .

١ ـ عرض لآراء القدماء والمحدثين في المدلول :

يقول ابو ريده « **كان النظر في الدين باحكامه وعقائده يسمى فقها** » ثم خصت الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر ، وخصت العمليات باسم الفقه ، وسميت مباحث الاعتقاديات بعلم التوحيد أو الصفات ـ تسمية للبحث باشرف اجزائه ـ او علم الكلام ، لان اشهر مسالة قام حولها الخلاف هي مسالة كلام الله ، او لانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ، او لانه كثر فيه الكلام مع المخالفين ما لم يكثر في غيره ، ولانه بقوة ادلته كانه صار هو الكلام دون ما عداه كما يقال في الاقوى من الكلامين : هذا هو الكلام [١] .. والمنطق والكلام

* الدكتور حسام محيي الدين الالوسي استاذ بجامعة بغداد ومعار حاليا لجامعة الكويت قسم الفلسفة والاجتماع .

(١) عبد الرزاق اللاهيجي : شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام ، طهران ، بلا تاريخ ، ص ٦ ـ عن ابي ريده الطبعة الرابعة .

مترادفان . ويقول **الشهرستاني** ان لفظ الكلام اصبح اصطلاحا فنيا في عهد المأمون ، وكثيرا ما تصادف لفظ كلام بمعنى ناظر أو جادل » (٢) .

ويقول **دى بور** (٣) كانت الاقوال التي تصاغ كتابة أو شفاها على نمط منطقي أو جدلي تسمى عند العرب في الجملة ، وخصوصا في معالجة مسائل الاعتقادات ، (كلاما) وكان أصحاب هذه الاقوال يسمون متكلمين . **وقد انتقل اللفظ ، لفظ الكلام** ، من استعماله للدلالة على مقالة منفردة الى استعماله على جملة مذاهب المتكلمين ، وعلى ما يعتبر اصولا لها ومقدمات (فكان دي بور يرى أن اللفظ انتقل من استعماله للدلالة على القول بخلق القرآن الى استعماله على المسائل المختلفة التي تكلم فيها المتكلمون) .

ويضيف دى بور : أن لفظ المتكلمين يطلق على الذين يخالفون المعتزلة ويتبعون أهل السنة. ونجد مثل هذا الفهم للكلام عند **رينان** حيث يرى أن الكلام مرادف (للمدرسيين) وانه كان قبل **المأمون** يشمل جميع المناقشات ثم صار دوره دفاعيا عن العقائد السنية (٤) .

وبهذا المعنى يفهم **كارادى فو** المستشرق الفرنسي معنى علم الكلام وعلى اى شيء يطلق فيقول : (٥) « ان العلماء الذين انقطعوا لعلم اللاهوت ... في القرن الرابع من الهجرة دعوا متكلمين ، ودعى هذا العلم بالكلام ، ومع ذلك فان هاتين الكلمتين سابقتان لتكوين علم الكلام النظرى .. وفي الأساس كانت لفظة المتكلمين تعنى : (من يتكلمون ويتجادلون) ، وكلمة الكلام من اسم الفاعل ــ المتكلم اى (من يتحدث) ومن الواضح انه لا يمكن ان يسلم مع شمولدرز (٦) ــ الذى يرى وجوب **الانطلاق من كلمة الكلام** ، ضمن معناها العادى فيعين هذا المعنى (كلام الله) ويفسر اسم الفاعل (بمن يعنى بكلام الله) ــ فكل اديب او عالم مسلم يعنى بكلام الله ، والمتكلمون عنوا بأمر آخر متواصل . (يريد **كارادى فو** أن علم الكلام لا يمكن ان يشتق من الكلام فى «كلام الله» فقط لان المتكلمين بحثوا امورا اخرى فهو يرد رأى شمولدرز هذا » . وعند كارادى فو اننا اذا فهمنا الكلام بمعنى المناقشة والحجاج والجدل العقلي كان الاسم ينطبق على المعتزلة وعلى سواهم من المتكلمين ، وهذا الرأى قد سبق ان ذكرناه عند رينان ودى بور أيضا .

ونفس الرأى نجده عند جولد تسيهر (٧) حيث يقول : « في أول الامر كان اسم «المتكلمون»

---

(٢) ابو ريده : في حاشية (١) على ص ٩٥ من ترجمته لكتاب دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام . القاهرة ١٩٥٧ . ويستند على جملة مصادر ، ونحن سنأتى عليها فيما بعد .

(٣) دى بور ــ السابق ــ ص ٩٥ فيما بعد .

(٤) رينان : ابن رشد والرشدية . ترجمة عادل زعيتر . القاهرة ١٩٥٧ . ص ١٣٠ .

(٥) كارادى فو : الغزالى . ترجمة عادل زعيتر . القاهرة ١٩٥٧ .

(٦) شمولدرز : رسالة في المذاهب الفلسفية عند العرب ، ١٨٤٢ ص ١٣٩ ، عن كتاب كارادى فو السابق .

(٧) جولدزيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام . ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين . القاهرة ، ١٩٥٩ ص ١٠٠ .

يدل على من يجعل من مسألة مختلف فيها من مسائل الاعتقاد او العقيدة موضوع برهنة جدلية ، مجتليا براهين نظرية لسند القضية التى يعرضها » . ويستطرد جولد تسيهر فيقول :

ان كلمة « المتكلمين » ترجع فى الاصل اذا الى المسألة الخاصة التى يكون عليها التدريب **على التفكير النظرى اللاهوتي** ٭ ، فيقال مثلا هذا من المتكلمين فى الارجاء ، أى من هؤلاء الذين يعالجون المسألة التى اثارها المرجئة . ويضيف قائلا : وسريعا أخذ الاصطلاح يتسع ويستعمل للدلالة على هؤلاء الذين يعملون من القضايا المأخوذة بسبب الدين كمبادىء لا تقبل المناقشة موضوع برهنة ، فيتكلمون فى تلك القضايا أو المبادىء ويعالجونها ، ثم ينتهون بتركيز هذه المبادىء فى صيغ يرون من الواجب ان تكون مقبولة حتى من الادمغة المفكرة . هذا النشاط الفكرى الذى وجه هذا التوجيه أخذ اسم (علم الكلام) . **ولما كان القصد من هذا العلم ان يستخدم للمذاهب الدينية** فقد قام على فروض ضد الفروض الارسطية ، وكان فى المعنى الحق للكلمة فلسفة الدين ، واقدم انصاره هم الذين عرفوا : باسم المعتزلة . (فجولد تسيهر اذا يرى ان علم الكلام هو الدفاع عقليا عن العقائد الدينية واثباتها ، ويشمل بذلك المعتزلة وسواهم) .

ويعتبر **تنمان** المتكلمين أحد جزئين تطلق عليهما كلمة فلسفة اسلامية ، وهم على حد تعبيره فلاسفة جدليون اهل نظر عقلى ، تقوم عقائدهم على الاصول الدينية الواردة فى القرآن ،

٭ المقصود باللاهوت الاسلامى : هنا ما يسمى ثيولوجى Theology ، معنى محدد اصطلح عليه فيما بعد اسم علم الكلام . والذى فرض علينا هذا التحديد هو التماثل مع فترة زمنية محددة هى الفترة الاولى منذ ظهور الاسلام الى اواخر العصر الاموى ، فهذه هى فترة النشأة . وفى هذه الفترة كانت المباحث اللاهوتية جزءا من وظيفة رجل الدين ، جزءا من الفقه ، وعلى وجه التحديد تختص بجانب الاعتقادات من الدين ، بالاضافة الى ان طبيعة المشاكل السياسية منذ وفاة الرسول فما بعد كانت ذات صبغة دينية وسياسية فى ان واحد ، وهكذا ظهرت الفرق الاسلامية وتطورت او تطور بعضها فيما بعد بحيث اصبحت تعالج مسائل فكرية لاهوتية وربما فلسفية فى وقت متاخر .

كذلك فان مبررات هذا المعنى المحدد هو ان اللاهوت علة للمسلمات الدينية وهو فى رأيى أضيق معنى من كلمة ميتافيزيقا Metaphysics ، وان كان المباحث يجمعهما صفات مشتركة بينهما ، وبالتالى فان المباحث الكلامية اقرب ماتكون الى طبيعة الدين ، اى دين ، من المباحث الفلسفية الاخرى ، حتى وان كانت ذات طبيعة لاهوتية او اتجاه روحى واضح . وليس ادل على ذلك من مقارنة مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة الاسلامية ، او بشكل اكثر وضوحا مقارنة كتاب مثل « اصول الدين » للبغدادى بكتاب « النجاة » لابن سيناء .

ان كلمة لاهوت سواء فهمناها باللغة العربية او بأية لغة اوروبية تنطبق على كلمة « كلام » انطباقا تاما ، حيث المشكلة الرئيسية فى كليهما هى الله وصفاته وصلته بالطبيعة وبنا ، بشكل ينبنى على مقدمات دينية يستخدم لبيانها او الدفاع عنها نوع من الحجة العقلية او الحسية ، اكثر مما ينطبق على مباحث فلاسفة الاسلام فيما بعد ، ولذلك فمن الناحية التاريخية ومن ناحية المفهوم يعتبر علم الكلام او اللاهوت الكلامى هو البوابة للفكر اللاهوتى والفلسفى الاسلاميين عموما .

ومعنى ماتقوله هنا هو اننا ونحن نبحث من النشأة الاولى للاهوت الاسلامى نجد انفسنا ليس امام مباحث فلسفية بحتة ، بل امام لاهوت دينى ، امام المباحث الكلامية ، وآراء الفرق ، وهى محاولات فكرية فى حقل اعتقادات ذات اشكال مختلفة قام بها رجال دين ورعون لفهم القرآن وايضا للدفاع عنه فيما بعد .

ثم يحاولون ان يبينوا مبدأ العالم على وجه فلسفي ، ومنهم طائفة الاشـعرية وهـم جبريون (٨) .

ويقول **خليل الجر** بما معناه ان**علم الكلام** بمفهومه الواسع يشمل (كل من يستعمل العقل للدفاع عن العقيدة) وبذلك يختلف المتكلمون عن الحنابلة جماعة الامام احمد بن حنبل ـ المتمسكين **بعقيدة السلف ، والمتصوفة الذين** يبنون معرفتهم على الاختيار الداخلي والفلاسفة الذين ثبتوا مبادىء الفلسفة اليونانية ، والشيعة التعليمية (الباطنية) الذين يعتبرون ان الاساس الاول للمعرفة ليس في العقل ولا في النقل بل في تعليم الامام المعصوم ... وأننا اذا فهمنا علم الكلام بانه الدفاع عن مذاهب السلف بالحجج العقلية كما يعرفه ابن خلدون ، (وسيأتي تعريفه) فان علم الكلام سيكون مقتصرا **على الأشاعرة** ويكون الاشعري هو مؤسس علم الكلام . وفي رأي الجر اننا لا نجد في النصوص القديمة ذكرا لعلم قائم بذاته يطلق عليه اسم علم الكلام . والكلام لغة هو اللفظ المركب الدال على معنى بالوضع والاصطلاح لا بالطبع ، وأول استعمال لهذه اللفظة بغير معناها اللغوي الصرف كان للدلالة على صفة من صفات الله ، هي صفة النطق ، وقد جاء القرآن على ذكر كلام الله في سورة الفتح والتوبة (٩) .

وكانت لفظة الفقه (اي الفهم والتعمق في الدين) تشمل في بدء الامر النواحي النظرية من العقيدة والشريعة ، وكان يقصد بها اعمال العقل ، وتقابلها لفظة العلم التي كانت تشمل الناحية التقليدية ، اي معرفة القرآن والحديث ، وترادف كلمة الرواية . ثم اصبح الفقه مختصا بالاحكام الشرعية والعملية ، واصبح الكلام مختصا بالناحية النظرية اللاهوتية ، مثل البحث في ذات الله وصفاته والمبدأ والمعاد (١٠) الخ . وبما ان **خليل الجر** يأخذ بتعريف ابن خلدون فانه يقصر لفظة (التكلمين) على خصوم المعتزلة من الاشاعرة واصحاب الحديث (١١) .

نأتي الآن على احسن ما كتب حديثا عن الموضوع في كتاب « **تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية** » لمصطفى عبد الرازق (١٢) ، حيث **يجمع اقوال القدماء في معنى علم الكلام** وتعريفه ، وفيما يلي مختصر لقوله مع وجهة نظرنا :

عرف الفارابي علم الكلام فقال « صناعة الكلام يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والافعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل » . ويميز الفارابي بين علم الكلام والفقه بان الاول يتعلق **بنصرة العقائد التي** صرح بها واضع الملة ، اما علم الفقه فيتعلق باستنباط **العقائد** والشرائع جميعا (١٣) .

---

(٨) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٥٩ ، الباب الاول ، الفصل الاول كله ـ حيث يذكر آراء آخرين من الغربيين وتقدهم .

(٩) القرآن ، الفتح ٤٨ : ١٥ ، والتوبة ٩ : ٦ .

(١٠) حنا الفاخوري وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية بيروت ، ١٩٥٧ ، ج ١ ص ١٧٠ فما بعد .

(١١) كذلك ص ١٧٢ .

(١٢) مصطفى عبد الرازق ـ تمهيد ... ص ٢٥٢ .

(١٣) الفارابي : احصاء العلوم ، تحقيق عثمان امين ، القاهرة ، ١٩٣١ ، ص ٦٩ ـ ٧١ .

وقد عالجنا في بحثنا « تقسيم العلوم ، ومكانة الفلسفة منها عند فلاسفة الاسلام الى ابن سيناء (١٤) » معنى « فقه » و « كلام » عند الفارابي وقلنا هنالك ان علم الفقه عنده هو : « الصناعة التي بها يقتدر الانسان على ان يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح به واضع الشريعة (١٥) » وهو عنده نظرى : موضوعه الله وصفاته الخ ، وعملي موضوعه المعاملات بين الناس من طلاق ومبايعات الخ . (أما علم الكلام فهو) « صناعة يقتدر بها الانسان على نصرة الاراء والافعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل (١٦) » . وهذا ينقسم كذلك الى جزئين : جزء في الاراء ، وجزء في الافعال . وقد بحث مصطفى عبد الرازق هذين التعريفين للفقه وعلم الكلام ، وارتأى ان الفرق بينهما عند الفارابي هو ان **الفقه هدفه ونطاقه هو استنباط ما لم يصرح به واضع الملة من الافعال والاراء التي صرح بها واضع الملة ، بينما المتكلم لا يستنبط ، بل ينصر ويدافع عن الافعال والاراء التي صرح بها واضع الملة (١٧)**. والفارابي هنا لا يلتفت الى الاصطلاح الذي سار عليه الباحثون القدامى في التفريق بين الفقه والكلام ، وهو ان ما تناول الجانب العملي من الشريعة فهو الفقه ، وما تناول الجانب النظرى فهو علم الكلام (١٨) .

ويقول التهانوى في (كشاف اصطلاحات الفنون) انه اذا اريد بالفقه علم النفس ، بما لها وما عليها ، فانه يشمل العلوم الدينية جميعا ، وبهذا المعنى سمى ابو حنيفه الكلام **بالفقه الاكبر**. ويستنتج مما سبق من تعريف السيد الجرجاني للفقه والكلام في « تعريفاته » ومن قول التوحيدى (١٩) **ان علم الكلام خاص بالمسائل الاعتقادية وعلم الفقه متصل بالاحكام العملية** .

ويعرف الغزالي علم الكلام : بأن مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة (٢٠) ، ويكرر هذا القول ابن خلدون الذي يعرفه بأنه « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » (٢١) .

---

(١٤) حسام الالوسي : تقسيم العلوم ومكانة الفلسفة فيها عند فلاسفة الاسلام الى ابن سينا مجلة الاستاذ المجلد

(١٥) . بغداد ١٩٦٩ . ص ١٨ .

(١٥) احصاء العلوم ص ٦٩ — ٧٠ .

(١٦) كذلك ص ٧١ .

(١٧) مصطفى عبد الرازق ص ١٥٢ — ٢٥٧ .

(١٨) كذلك ، نفس المواضع وما بعدها ، وما سيأتي من ايضاحات اخرى لهذا الموضوع — في بحثنا الحالي .

(١٩) التوحيدى : في ثمرات العلوم ، ذيل كتاب « الادب والانشاء في الصداقة والصديق » القاهرة ١٣٢٣ ص ١٩١ . والجرجاني : التعريفات ، مصطفى البابي ١٩٣٨ ، مادتا : « كلام ص ١٢٤ » ، و « فقه » ، باب الفاء .

(٢٠) الغزالي : المنقذ من الضلال . القاهرة : ١٣٠٩ ص ٦ — ٧ .

(٢١) ابن خلدون : المقدمة . فصل « الكلام » تحقيق علي عبد الواحد وافي . طبعة اولى : القاهرة ١٩٦٠ ج ٢ ص ١٠٢٥ وانظر كذلك ص ١٠٤٨ .

ونجد مثل ذلك عند **الايجي** (٢٢) وسعد**الدين التفتازاني** (٢٣) **والجرجاني** (٢٤) **وطاش كبرى زاده** (٢٥) **والتهانوى** (٢٦) **ومحمد عبده** (٢٧) ، الا ان بعضهم يجعله اداة **الدفاع عن عقيدة أهل السنة فقط** ، مثل الغزالي وابن خلدون والتفتازاني ، وبعضهم يجعله اداة لكل معتقد عن عقيدته ، حتى المبتدعة كما يرى الايجي حيث يقول : « الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه السلام ، فان الخصم وان خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام (٢٨) » ، كما انهم جميعا في تعريفاتهم السابقة يتفقون على ان علم الكلام يعتمد على العقل في امر العقائد الدينية والدفاع عنها ولكنهم يختلفون في : هل الكلام يثبت العقائد الدينية كما يدافع عنها ، او هو انما يدافع عنها **بوجه الشبه فقط** ، وان العقائد الايمانية ثابتة بالكتاب والسنة ؟

يرى الرأى الاخير الرازى المتكلم في تفسيره (٢٩) وابن تيميه (٣٠) والغزالي ويرى الرأى الاول التفتازاني ومحمد عبده .

وفي رأيي ان علم الكلام يشمل جميع رجال الدين الذين يتخذون النظر العقلي وسيلة لاثبات العقائد التي جاء بها الاسلام او الدفاع عنها ، فان فلاسفة الاسلام مثل ابن رشد لا يتكلمون عن المتكلمين الا في مقابل طائفة الفلاسفة ، وكذلك يفعل ابو البركات البغدادي في **الجزء الثالث من « المعتبر » والغزالي في** « المنقذ من الضلال » و « التهافت » وسواه من كتبه ، **واذا كان علم الكلام يعني اللاهوت** Theology في مقابل الدين او العقيدة او الفلسفة البحتة Pure Philosophy

---

(٢٢) الايجي : المواقف : اسطنبول ١٢٨٦ ص ١٦ .

(٢٣) التفتازاني : شرح العقائد النسفية . الاستانة ١٣٢٦ (على متن « العقائد » لنجم الدين ابن حفص عمر بن محمد النسفي) وبهامشه حاشية الكستلي وتليها حاشية الخيالي ـ ص ١٥ .

(٢٤) الجرجاني : الموضع السابق .

(٢٥) طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة حيدر اباد ١٣٢٨ ج ٢ ص ٢٠ ـ ٢١

(٢٦) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون . كلكتا ١٨٦٢ مجلد (١) مادة ١ كلام .

(٢٧) محمد عبده : التوحيد . تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . القاهرة ١٩٦٦ ص ٥ .

(٢٨) انظر حاشية (٢ ، ٣) اعلاه . هذا المفهوم الضيق واضح في كتب الغزالي الكلامية كالاربعين ، والاقتصاد في الاعتقاد ، حيث يلتزم براى الاشاعرة . على انه يلهمه فهما اوسع عندما يقارن في بعض كتبه بين المتكلمين والفلاسفة كما في التهافت ، وفيصل التفرقة او عندما يصنف الطالبين (بحثنا : الغزالي مشكلة وحل ، مجلة كلية الاداب ، جامعة بغداد عدد ١٣ بغداد ١٩٧٠ .

(٢٩) الرازي : فخر الدين ـ مفاتيح الغيب . ثمانية اجزاء . القاهرة ١٩٩٠ ـ ١٩٩١ . تفسير سورة البقرة : اية ١٩ ـ ٢١ .

(٣٠) ابن تيمية : النبوات . القاهرة ١٣٤٦ ص ١٢٥ .

كما هو الحال في علم الكلام المسيحي أو اليهودي فاولى ان نطلق اسم متكلمين على جميع لاهوتيي الاسلام * .

ومما يؤيد هذا المعنى العام للكلمة قول ابي المحاسن (٣١) : كان شيخ المعتزلة الجبائي البصري راسا في علم الكلام .. اخذ عنه الشيخ ابو الحسن الاشعري ، قال الذهبي وجدت على ظهر كتاب عتيق : سمعت أبا عمرو يقول : سمعت عشرة من أصحاب الجبائي يحكون عنه انه قال : الحديث لاحمد بن حنبل والفقه لاصحاب ابي حنيفه والكلام للمعتزلة .. ويدل على ذلك ايضا ان ابن النديم في كتابه الفهرست عندما رتب المتكلمين في عصره « الرابع الهجري » جعل الكلام والمتكلمين يشمل : المعتزلة والشيعة الامامية والزيدية والمرجئة والخوارج والمشبهة والصوفية (٣٢) **ويقول الخياط** (٣٣) : المعتزلة وحدهم قادرون على النظر ، وان الكلام لهم .

وفي **الملل** نص مهم يكاد يجعل المعتزلة بادئي علم الكلام . يقول بعد ان يذكر اول خلاف في الاصول على يد القدرية والجبرية : « ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت ايام « المأمون » فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وافردتها فنا من فنون العلم ، وسمتها باسم الكلام ، اما لان اظهر مسالة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسالة الكلام ، فسمى النوع باسمها ، واما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان » (٣٤) .

---

* ١ ـ ان المقصود بالفكر اللاهوتي ، هو ما ظهر بعد الاسلام ، بمعنى ان هذا البحث لايعنى بنشأة اللاهوت في الاسلام كدين ، لا يعنى بنشأة فكرة الالوهية وابعادها التي جاء بها الاسلام كما تتمثل في القرآن ، ولا بصلة هذا اللاهوت القرآني بالدراسات الانثروبولوجية وفي حقول مقارنة الاديان ونشأة الدين .. الخ . انما هذا البحث يؤخذ كأمر مسلم وواقع وجود تصورات معينة عن الله وصلته بالعالم ومسائل اخرى في القرآن ، وتعتبر هذه التصورات القاعدة التي منها انطلقت المحاولات الاولى لصياغة المسائل اللاهوتية الكلامية اولا ، والفلسفية فيما بعد .

٢ ـ لابد من تحديد المراد باللاهوت في هذه الفترة المبكرة ، وتكرر انه محدد باطار مايسمى بعلم الكلام « باعتباره الجانب العقيدي من الدين ، وباعتبار تقدمه على المباحث الفلسفية شبه البحتة ، وبالتالي علاقته بمفهوم الفلسفة الاسلامية عموما ، من خلال تحري تعاريفه ومسلماته وتحديد طبيعته ومنهجه ومسائله . وسيحدد مدى شموله لكل الفرق الاسلامية والاتجاهات اللاهوتية الظروف والأسباب ، وحتى الفترة الزمنية لظهوره .

٣ ـ لابد من استقراء تاريخي لتدرج هذا اللاهوت ، وذلك ببيان الظواهر الاولى او البذور الأولى للتفكير اللاهوتي منذ ظهور الاسلام حتى مرحلة التضج .

٤ ـ وبالتالي شرح الاسباب والظروف التي ادت لا الى ظهور الفكر اللاهوتي فقط ، بل وصياغة موضوعاته ومنهجه وطبيعته واهدافه .

(٣١) ابو المحاسن « النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة . دار الكتب العربية ، القاهرة ١٣٤٨ ج ٢ ص ١٩٨ .

(٣٢) ابن النديم : الفهرست . القاهرة (بلا تاريخ) المقالة الخامسة ص ٢٥١ فما بعد

(٣٣) الخياط : الانتصار : تحقيق نيبرج . القاهرة ١٩٢٥ ص ٧٢ .

(٣٤) الشهرستاني : الملل والنحل . تحقيق محمد بن فتح الله بدران . القاهرة ١٩٥٦ ، القسم الاول ص ٣٦ .

على ان الشهرستاني في موضع لاحــق يسمى علم الكلام بعلم الاصول ، ويطلق كلمة « اهل الاصول » على جميع الفرق الاسلاميــة المعروفة بما فيهم المعتزلة والقدرية والجبرية(٣٥) والخوارج ـ الخ ، وسنورد هذا النص بعد قليل .

●●●

٢ ـ صلة اللاهوت الكلامي بالفلسفة الاسلامية عموما

يتضح مما تقدم ان الاقدمين كانوا يعتبرون المتكلمين فريقا في مقابل فريق الفلاسفة . يتضح هذا لا في الرد عليهم فقط ، بل في نسبة مؤرخينا القدامى ـ الفلسفة الى الروم ، واعتبار فلاسفة الاسلام جزءا من ذلك التيار الاجنبي . يقول **القاضي ابن صاعد** في كتابه « طبقات الامم » : « واما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه ـ يقصد العرب ـ في الجاهلية والاسلام ، ولا هيأ طباعهم للعناية به ، ولا اعلم احدا من صميم العرب شهر به الا ابا يوسف يعقوب بن اسحق الكندي وابا محمد الحسن الهمداني (٣٦) » .. بينما يعتبر **الشهرستاني** حكماء العرب من الفلاسفة الا انهم شرذمة قليلة واكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات ، ويعزو ظاهرة قلة الفلاسفة عندنا الى سبب جغرافي يتعلق باقاليم العالم السبعة ، مما جعل العرب يميلون الى تقرير الجزئيات والحكم باحكام الماهيات والامور الروحية ، بينما يهدف الروم والعجم الى تقرير طبائع الاشياء (٣٧) . ومثل هذا يذهب **الجاحظ** الذي يرى ان كل فكر للعجم وللفرس فهو من اجتهاد فكر وخلوة ودراسة الكتب والتلمذة وتراكم الخبرات بينما كل شيء للعرب فانما هو بديهة وارتجال وكأنه الهام (٣٨) ، وقد اعتبر **ابن خلدون** الفلسفة من علوم الاوائل ، وهي فرع من العلوم العقلية ، واعتبر علم الكلام والتصوف من العلوم النقلية (٣٩) ، واعتبر سبب ظهور الكلام البحث في المتشابه من القرآن (٤٠) ، مما

(٣٥) الشهرستاني ـ كذلك ـ قسم اول ، ص ٤٨ .

(٣٦) ابن صاعد : طبقات الامم ، بيروت ١٩١٢ تحقيق لويس شيخو ، ص ٤٥ .

(٣٧) الشهرستاني : الملل والنحل : تخريج محمد بدران ، القاهرة ـ ١٩٥٦ ، القسم الثاني الطبعة الثانية ص ٦٢٠ ، ٦٤٢ ، والقسم الاول ص ١٩ ـ ٢٠ ، ص ٤٢ ـ ٤٣ عن التقسيم الجغرافي . ومن الملاحظ ان مقياس التفلسف عند الشهرستاني هنا هو « العقلانية » اي الاعتماد على العقل لا الوحي ، ويذهب احمد امين الى فهم قول الشهرستاني عن سبب عدم تفلسف العرب فهما هو اقرب الى نظرية رينان وجوتيه عن طبيعة الجنس السامي البسيطة الموحدة ، بينما مصطفى عبد الرازق يفهم قول الشهرستاني فهما آخر . احمد امين ـ فجر الاسلام ـ الطبعة الاولى ، ص ٤٩ ، عن رازق ، وعبد الرازق ـ كتابه السابق الفصل الثاني من القسم الاول ص ٣٢ .

(٣٨) الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة ١٣٣٢ ، ج ٣ ، ص ١٢ ـ ١٣ .

(٣٩) ابن خلدون : المقدمة : مطبعة مصطفى محمد ، القاهرة بلا تاريخ ، الباب الرابع ص ٤٢٩ ـ ٥٨٢ ، ٤٣٥ فما بعد ، والفصل الثالث عشر ص ٤٧٨ فما بعد من بحثه لتقسيم العلوم ص ٥٢٢ .

(٤٠) كذلك ـ الباب الرابع ـ الفصل العاشر عن الكلام في تقسيم العلوم ، او ص ١٠٤١ ج ٣ ، من طبعة وافي التي رجعنا اليها سابقا .

يؤكد الطباطبا أنه يعتبر الكلام انتاجا محليا ، وليس دخيلا ، وان كان نما أو انحرف بدوافع وروافد اجنبية ، ويجيز **المقريزي** اطلاق اسم الفلاسفة على العرب ولكن بوجه أنقص مما يطلق على الهنود والروم ، لأن العرب هم أضعف الناس في العلوم ؛ اما اسم الفلسفة الحق فنجده عند حكماء الروم المشائين ، وأصحاب الرواق ، وأصحاب ارسطو ، وفلاسفة الاسلام ، فكأنه يعتبر فلاسفة الاسلام جزءا مكملا للتيار الرومي.

وقد مال معظم المحدثين ، من مؤرخي الفكر العربي والاسلامي ، الى اعتبار علم الكلام جزءا من مفهوم « الفلسفة الاسلامية » ، وعلى هذا الاساس وضعت المناهج في اقسام الفلسفة في أوروبا وفي بلادنا ، وقد سبق أن بينا أخذ **رينان وتنمان ودوجا** وسواهم وكذلك أخذ **مصطفى عبد الرازق** ومعظم كتابنا اليوم به ، حتى اعتبروا التصوف جزءا من الفلسفة أيضا باعتباره العقلي ، أو باعتباره جزءا من نظرية المعرفة ، اي طريقا ثالثا ، الى جانب الحس والعقل للمعرفة ، وهو امر ما زال مثار اخذ ورد .

وعلى الرغم من وجود فروق اساسية بين علم الكلام الاسلامي والفلسفة الاسلامية بمعناها المقتصر على فلاسفة الاسلام ، فان مما يعطي لوجهة نظر المحدثين قوة ، طبيعة الفلسفة الاسلامية نفسها ، أعني أننا لا نجد بين فلاسفتنا ، ملاحدة ، بحتا ، وقد اشرنا في مقدمة كتابنا وفي الفصل الاول منه الى هذه الحقيقة ، ان الفلاسفة المسلمين مثاليون ، أو هم لاهوتيون أكثر من كونهم فلاسفة بالمعنى الخاص ، اي الفلسفة العقلية الحرة ، ولذلك أسباب منها تأثرهم بالدين الاسلامي نفسه ومحاولتهم اخذه بنظر الاعتبار .

وشيء آخر ان علم الكلام نفسه ، بعد القرن الخامس الهجري ، صار يعالج قضاياه بمنهج وبروح أقرب الى منهج الفلاسفة ، وصار يعنى بآراء اليونان والفلاسفة المسلمين ، كما تبنى جملة من مواضعاتهم ، وقد اشرنا الى هذا الانعطاف في مقدمة كتابنا [مشكلة الخلق (٤١)

لذلك فنحن نميل الى اعتبار علم الكلام جزءا مع الفلسفة الاسلامية ، ولكنه جزء فقط اما الفلسفة الاسلامية فتشمله ، وتشمل حقولا اخرى ، فالعلاقة بينهما علاقة جزء بكل والكلام هو الجزء .

ويمكن للباحث ان يلاحظ جملة فروق بين الفلسفة الاسلامية بمعنى « فلسفة الاسلام » ، وبين علم الكلام ، فبالاضافة الى الفرق التاريخي اعني راي مؤرخينا القدامى في انفصالهما ، والفرق الواقعي اعني تعامل الفريقين احدهما مع الآخر كضدين او كندين او كفريقين ، نجد ما يلي (قبل ذلك أحب أن انبه الى انه في مسائل واسعة كهذه لا يمكن ان تكون الفروق او الملاحظات حاصرة وقاطعة ، اذ انها ملاحظات او فروق عمومية ، تعتمد على منطق الترجيح ، والاستقراء وكل استقراء غير حاصر) ، **اقول هذه الفروق هي :**

(أ) من حيث الموضوع : يمكن وضع جميع المتكلمين في مدرسة واحدة على اساس رأيهم في

---

(٤١) كتابنا : The problem of Creation in Islamic Thought. Baghdad : 1968. Part 2. P. 170 ff.

اصل العالم هي القول بالخلق من عدم محض في الزمان ، وقد اوضحنا في كتابنا « مشكلة الخلق » هذه الحقيقة في عدة فصول (٤٢) . كذلك يمكن القول انهم جميعا يقولون بالبعث الجسدي ، وليس بالخلود النفسي فقط .

(ب) اما الفلاسفة المسلمون ، فمعظمهم صدوريون ، أو ارسطوبيون ، او افلاطونيون او ذريون ، يقولون بقدم المادة بالزمان ، وان كانت لها علة بالذات ، سواء على شكل مفيض او محرك اول .. الخ . والشيء نفسه بالنسبة للعالم الآخر ، فهم بين منكر للخلود الفردي تماما وبين قائل بالبعث بالروح او النفس فقط . واكرر ان هذه تعميمات استقرائية وربما ليست حاصرة ، وان كنت احسبها كذلك حسب علمي .

(ج) الموقف من التأويل : نجد الفلاسفة يشتطون او يميلون الى ابعد حد في تأويل الآيات القرآنية ، بما لا يقارن بموقف المعتزلة ، وبعض الباطنيين من الشيعة ، وهم اكثر من امعن في التأويل من المتكلمين .

(د) الاعتماد الكبير على المصادر اليونانية الدخيلة : ان كل من يتناول كتابا لفيلسوف اسلامي يجد الفرق في سياق الموضوعات وتناولها فهي عند هؤلاء تسير على نمط يوناني ارسطوي او افلاطوني ، وتستمد اسماءها وتسلسلها من هناك ، اما عند المتكلمين فالمصدر الاول هو القرآن الكريم والحديث ، والنقاش العقلي الذاتي وعلى هذا مثلا نجد ان كتب الاصول تسير على منوال واحد تقريبا ، اعني المسائل الخمس منزوعة من الاصول الدينية كما هو واضح في الكتب المسماة « اصول الدين » .

(هـ) معنى الفلسفة عند الفريقين : لقد مر لنا ما يقصد المتكلمون من علم الكلام ، انه دفاع عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية والرد على الخصم ، بينما الفلسفة عند الفلاسفة ، البحث في الموجودات بما هي موجودة او شبيه ذلك (٤٣) . وهذا يعكس الفرق في الموضوعات او المنهج والغاية .

ان هذه الفروق هي فروق بين علم الكلام وفلسفة مثالية لاهوتية مؤمنة ، ويقينا انها ستكون اعمق واشد لو قارنا علم الكلام الاسلامي بالفلسفة الخالصة كما نجدها عند المحدثين ، او حتى عند اليونان . ولكن مما يجيز اطلاق اسم فلسفة اسلامية على المتكلمين وعلى فلاسفة الاسلام معا ، هو ان الفريقين لاهوتيان ، تنطبق عليهما خصائص الفلسفة الدينية او خصائص الفكر الوسيط .

•••

(٤٢) كذلك . الفصول من الاول الى الرابع من القسم الثاني ، وقد صححنا القول الباطل بان المعتزلة يضمرون القول بقدم العالم على اساس قولهم بفكرة « المعدوم » في الفصل الاول ص ١١٨ فما بعد .

(٤٣) بحثنا : تقسيم العلوم ... وسترد الاشارة اليه كاملة بعد قليل .

٢ ـ أسماء علم الكلام :

سبق أن ذكرت كلاما لعبد الرزاق الاهليجي في « شرح التجريد » في معرض الكلام من تعريف علم الكلام ومنه يتبين أن علم الكلام يطلق عليه اسم الفقه بإطلاق ، ثم اختص به اسم الفقه الأكبر كما أطلق عليه أبو حنيفة ، ثم علم التوحيد والصفات ، فعلم الكلام . وقد جمع التهانوي في « كشافه » أسماءه وهي : علم الكلام ، وأصول الدين ، والفقه الأكبر (٤٤) ، وسمى أيضا في « مجمع السلوك » بعلم النظر والاستدلال ، وذكره التفتازاني في « شرح العقائد (٤٥) ـ بعلم التوحيد والصفات ، وسماه الشهرستاني في « الملل والنحل » بعلم الأصول (٤٦) . ولكل واحد من هذه التسميات تفسير .

(أ) الفقه الأكبر ، تمييزا له من مباحث الفقه العملية ، أو لأنه هو أصل العلم ، ولا يغيب عن البال أن معنى الفقه هو العلم .

(ب) التوحيد والصفات ، لأن أهم مباحثه الله وصفاته ، فسمي الكل بأشرف أجزائه .

(ج) أصول الدين : لأن مسائله مثل وجود الله ووحدانيته والمعاد الخ .. هي أساس الإيمان والدين .

(د) علم النظر والاستدلال : لأنه يعتمد على الاستدلال العقلي وليس على النصوص والنقل فقط .

(هـ) أما تسميته بعلم الكلام فقد ذكر الإيجي أقوالا متباينة وهي :

- سمي الكلام لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة .
- أو لأن أبوابه عنونت بالكلام في كذا .. الخ .
- أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التشاجر فغلب عليه .
- أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم (٤٧) .

ويعتمد الشهرستاني في تفسيره التسمية على أنه بإزاء المنطق وعلى فكرة أن الكلام في القرآن وخلقه ، هي أهم مسائله التي كثر فيها الخصام (٤٨) .

---

(٤٤) التهانوي : كشاف ... الوضع نفسه ، وكذلك مصطفى عبد الرازق ـ تمهيد ـ ص ٢٥٣ فما بعد .

(٤٥) التفتازاني : الكتاب السابق ـ ص ١٥ فما بعد .

(٤٦) الشهرستاني في ـ الملل والنحل ـ يقول : قال بعض المتكلمين : « الأصول » : معرفة الباري تعالى بوحدانيته وصفاته ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم ، وبالجملة كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهي من الأصول ومن المعلوم أن « الدين » إذا كان منقسما إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصوليا ، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعيا ، فالأصول : هو موضوع علم الكلام ، والفروع : هو موضوع علم الفقه . « القسم الأول ص ٣٧ » .

(٤٧) الإيجي : المواقف ـ ص ١٦ فما بعد ، وانظر هذا مفصلا مصطفى عبد الرازق ، السابق ، ص ٢٦٥ .

(٤٨) الشهرستاني : الملل والنحل ـ قسم أول ص ٣٦ .

ويذكر **النسفي** (٤٩) جميع هذه التفاسير الأربعة ويضيف اليها تفسيرين آخرين وهما :

● لأن هذا العلم لايتحقق الا بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين على حين أن غيره من العلوم قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب .

● ونظرا لقيامه على الادلة القطعية المؤيدة أكثرها بالأدلة السمعية كان أكثر العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا ، فسمي الكلام مشتقا من الكلم ، وهو الجرح ، ويرى ايضا ان سبب التسمية بعلم الكلام لأن أول خلاف وقع في الدين كان في كلام الله ، أمخلوق هو أم غير مخلوق ، فتكلم الناس فيه فسمي هذا النوع من العلم كلاما واختص به (٥٠) .

ويؤيد هذا الرأي **ماكدونالد** المستشرق الانجليزي (٥١) .

ويرى ابن خلدون أن هذه التسمية راجعة الى ما في هذا العلم من المناظرة على البدع ، وهي كلام صرف وليست براجعة الى عمل ، أو لأن سبب وضعه والخوض فيه كان تنازعهم في اثبات الكلام النفسي (٥٢) ، ومثله جار الله (٥٣) . ويذكر عمر فروخ (٥٤) ان بعضهم زعم ان الكلام في اللغة العربية يقابل (لوغوس) في اليونانية (وملتا) في السريانية بمعنى « الكلمة » ، وان علم الكلام في العربية ترجمة التعبير اليوناني او السرياني الذي يحمل قضايا في النصرانية تشبه قضايا علم الكلام في الاسلام . وقد ناقش مصطفى عبد الرازق التفاسير الأربعة السابقة لتسمية علم الكلام ، فقال : « ويبدو لي أن البحث في أمور العقائد كان يسمى كلاما قبل تدوين هذا العلم ، وكان يسمى أهل هذا البحث متكلمين ، فلما دونت الدواوين وألفت الكتب في هذه المسائل أطلق على هذا العلم المدون ما كان لقبا لهذه الأبحاث قبل تدوينها ، وعلما على المعترضين لها ، وانما سمي البحث في الشؤون الاعتقادية كلاما وسمي أهله متكلمين لأحد وجهين :

(الأول) مايذكره السيوطي (٥٥) « ان مالك قال اياكم والبدع قيل ما البدع قال ـ أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة » .

---

(٤٩) النسفي : العقائد النسفية ، القاهرة ١٣١٩ ص ٦ .

(٥٠) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، القاهرة ١٢٧٥ ج١ ص ٦٨٧ .

(٥١) ماكدونالد : دائرة المعارف الاسلامية ج ٢ ، مادة « كلام » ص ٦٧١ .

(٥٢) ابن خلدون ـ المقدمة ـ فصل الكلام ـ طبعة دي سلان ، ص ١٠٢٥ فما بعد ، وكذلك ص ١٠٥٠ فما بعد .

(٥٣) زهدي حسن جار الله : المعتزلة ، القاهرة ١٩٤٧ ص ٢٤٦ حاشية (٢) .

(٥٤) عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي ، بيروت ١٩٦٢ ص ١٤٢ .

(٥٥) السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، القاهرة ١٩٤٧ ص ٩٢ .

واما (الثاني) فيؤخذ مما نقله ابن عبدالبر(٥٦) المتوفى سنة ٤٦٣ هـ ، ان مصعب قال ـ لم يزل أهل بلدنا يكرهون الكلام في الدين ... ولاأحب الكلام الا فيما تحته عمل ، فالكلام علىهذا مقابل الفعل كما يقال فلان قوال لافعال » (٥٧) .

• • •

ثانيا : نظرة تاريخية مستعرضة لبواكير الفكر اللاهوتي الاسلامي :

يتضمن هذا القسم استعراض حال التفكير في الجاهلية وزمن الرسول والراشدين للتعرف على طبيعة التفكير السائد ومشاكله قبل ظهور علم الكلام ، وبذلك نستطيع تعرف الأسباب الداخلية والخارجية التي ادت الى ظهور علم الكلام والفلسفة عند المسلمين في اواخر القرن الأول الهجري كما سنوضح .

(١) حالة التفكير والعقيدة في الجاهلية :

ان الذي يمكن أن يستخلص من جميع الكتب في الموضوع (٥٨) هو ان العرب لم يكونوا قد وصلوا الى طور الجدل الكلامي والتفكير الفلسفي المنظم المبوب ، ومعظم ما عندهم من حكمة وامثال ومعلومات طبية وفلكية وسواها استحصلوا عليه من تجاربهم ، وهذه الحكم والمعارف هي معارف عملية بمعنى انهم وصلوا اليها من تجارب الحياة . ولذلك فليس من المتوقع ان نجد عندهم بداية لعلم الكلام ولا الفلسفة الاسلامية ولا لأية فلسفة من اى نوع بمعناها الصحيح .

ومع هذا فقد كان للعرب قبل الاسلام ـ شأنهم شأن الناس جميعا آراء وعقائد في الحياة وفي الدين ، وفيما يلي أشير الى هذه الآراء والعقائد بقدر ما يتطلب المقام .

(أ) يخبرنا القرآن بوجود أديان كثيرة في الجاهلية « ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين

---

(٥٦) ابن عبد البر : مختصر جامع بيان العلم وفضله . القاهرة ١٣٢٠ ص ١٥٢ فما بعد .

(٥٧) مصطفى عبد الرازق : كتابه السابق ـ ص٢٦٥ .

(٥٨) اهم المصادر القديمة في الموضوع الى جانب القرآن ، كتاب « المعارف » لابن قتيبة تحقيق ثروت عكاشة القاهرة ١٩٦٠ ص ٦٢١ ، و « مروج الذهب » للمسعودي ، القاهرة ١٨٦٧ . ج ١ ص ٢٢٨ ، و « طبقات الامم » لابن صاعد الاندلسي ، بيروت ١٩١٢ ص ٤١ فما بعد ، و « تاريخ اليعقوبي » . النجف ١٣٥٨ ج ١ ص ٢١٤ ، و « السيرة » لابن هشام ، تحقيق عبد السلام هارون . القاهرة ١٣٧٤ ، ج ١ ص (٥٠) . والحيوان ـ للجاحظ تحقيق عبدالسلام هارون ، القاهرة ١٩٣٨ ج ٤ ص ١٩٨ فما بعد ، وكتاب « البدء والتاريخ » للمقدسي ج ٤ ص ٣١ ـ ٣٢ ، و « الملل والنحل » ج ٢ ص ٢٤٢ فما بعد . هذا اضافة الى اشعارهم اما الكتب الحديثة فاهمها « بلوغ الأرب » لمحمود شكري الآلوسي . القاهرة ١٩٢٤ ج ٢ ص ١٩٤ فما بعد ، و « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » لعبد الرازق ص ١٦١ فما بعد و « تاريخ الفكر العربي » لعمر فروخ ص ٩٨ فما بعد ، ولكن اهم واجمع واوفى كتاب عن الموضوع هو كتاب : جواد علي « تاريخ العرب قبل الاسلام » بغداد ١٩٥٥ حيث يكرس الجزء الخامس والسادس ـ للحديث عن اديان العرب وافكارهم قبل الاسلام . وانظر كذلك : عمر فروخ : تاريخ الجاهلية : بيروت ١٩٦٤ ص ١٥٨ فما بعد .

والنصارى والمجوس والذين اشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شيء شهيد » (٥٩) .

ولذلك نجد ان قسما من شعرائهم كانوا مسيحيين او يهودا ، ويظهر الاثر المسيحي في **شعر عدي بن زيد العبادي** . بينما تظهر ثقافة الفترة اليهودية والنصرانية وما يسمى بدين الاحناف عند **امية بن ابي الصلت** وسواه من الشعراء الاحناف مثل **زيد بن عمرو وورقة بن نوفل** (٦٠) . وقد اوضح جواد علي ان اهل الكتاب في الحجاز كانوا مثل سواهم من العرب على حظ قليل ضئيل من النمو الفكري والحضاري ، ولا نعرف لهم كتب سوى التوراة والانجيل ، ويقتصر وجودهما على علمائهم فقط (٦١) .

(ب) ويوجد الى جانب هذه الاديان جماعة من الاحناف ، يؤمنون باله واحد ، وينبذون الأصنام وسواها من عادات الجاهلية غير الحميدة ويريدون العودة الى دين ابراهيم الخليل (٦٢) .

(ج) وكان غالبيتهم مشركين ، وهم اقسام ، فقسم ينكرون الخالق والبعث ويقولون « ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين » « وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر (٦٣) » ويسميهم الشهرستاني معطلة العرب (٦٤) ، وقسم يقرون بالخالق وحدوث العالم وينكرون البعث والاعادة فمنهم من يقر بكل ذلك وينكر الرسل ويعبد الأصنام باعتبارها شفعاء ووسائط تقربهم الى الله زلفى (٦٥) ، وكان قسم منهم يعبد الملائكة او الجن ويزعم انها بنات الله وشفعاء لهم عنده (٦٦) . ويقول ابن قتيبة عن اديانهم : « كانت النصرانية في ربيعة وغسان وبعض قضاعة ، وكانت اليهودية في حمير وبني كنانة وبني الحارث بن كعب وكندة ، وكانت المجوسية في تميم ... وكانت الزندقة في قريش اخذوها من الحيرة (٦٧) .

---

(٥٩) القرآن ، الحج ١٧ .

(٦٠) انظر شعرهم في : لويس شيخو : شعراء النصرانية . بيروت ، ١٨٩٠ . وانظر كتابنا AL-Alousi. H.M. : The problem of Creation in Islamic Thought, Baghdad, 1968. Part I. Ch. 4. P. 122-123.

حيث ذكرنا عديد المصادر والبحوث عن هؤلاء .

(٦١) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ـ ج ٦ ص ٧ .

(٦٢) انظر مادة : حنيف . دائرة المعارف الاسلامية

(٦٣) قرآن ٦ : ٢٩ ، ٤٥ : ٢٤ .

(٦٤) الشهرستاني : الملل والنحل ـ قسم ثان ص ٢٤٤ بعنوان معطلة العرب .

(٦٥) قرآن ٣٩ ـ ٣ .

(٦٦) قرآن ١٦ : ٥٧ ، ٣٢ : ١٩ .

(٦٧) ابن قتيبة : المعارف . ص ٦٢١ ، ونجد قريبا من هذا عند المقدسي ، حيث يقول انه كان في العرب كل ملة ودين ، « البدء والتاريخ » ج ٤ فصل ١٢ ص ٣١ ، ونجد اقوالا مشابهة حيث يكرر ابن صاعد كلام ابن قتيبة هذا ـ طبقات الامم . عند كلامه عن امة العرب ص ٤١ فما بعد .

(د) ويمكن اختصار آراء غالبية العرب بما يلى :

● **الايمان بالله** : وهذا واضح في معظم الشعر الجاهلي ، قال عبيد بن الأبرص :

من يسأل الناس يحرموه ... وسائل الله لا يخيب

وقال لبيد :

فاقنع بما قسم المليك فانما ... قسم الخلائق بيننا علامها

● **الوثنية** : اى عبادة الأصنام كوسائط بينهم وبين الله ، ادخلها عمر بن لحي اليهم من الشام ، وكان العرب يعتقدون انها ادنى مرتبة من الله ، قال اوس بن حجر :

وباللات والعزى ومن دان دينها ... وبالله ان الله منهن اكبر

ومع ذلك فلم تكن هذه الأصنام تؤخذ دائما ماخذ الاحترام ، يقول احدهم :

ارب يبول الثعلبان برأسه ... لقد ذل من بالت عليه الثعالب !

ويقول الآخر :

اتينا الى سعد ليجمع بيننا ... فشتتنا سعد فلا نحن من سعد

وهل سعد الا صخرة بتنوفة ... من الأرض لايدعى لغي ولا رشد

« وسعد هنا اسم صنم لأهل كنانة » .

● **انكار بعث الرسول** : لانهم بشر مثلهم يقول القرآن الكريم « ذلك بأنهم كانت تأتيهم رسلهم بالبينات فقالوا ابشر يهدوننا ! فكفروا وتولوا (٦٨) وقوله : « وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا : ابعث الله بشرا رسولا (٦٩) » .

● **انكار بعث الأجساد واليوم الآخر** : يقول القرآن الكريم حكاية عنهم « أاذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد » (٧٠) « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ، قال من يحيي العظام وهي رميم » (٧١) « وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ومايهلكنا الا الدهر (٧٢) » « أاذا متنا وكنا ترابا وعظاما انا لمبعوثون أو آباؤنا الأولون . . . » (٧٣)

---

(٦٨) قرآن ٦٤ : ٦ .

(٦٩) قرآن ١٧ : ٩٤ .

(٧٠) قرآن ٥٠ : ٣ .

(٧١) قرآن ٣٦ : ٧٨ .

(٧٢) قرآن ٤٥ : ٢٤ .

(٧٣) قرآن ٣٧ : ١٦ — ١٧ .

قال الشاعر :

حيـــاة ثم مـوت ثـم نشر ... حـديث خـرافة يا أم عمـرو

ويقول شداد بن الاسود يرثى قومه قتلى بدر :

يخبرنا ابن كبشة ان سنحيا ... وكيف حيـاة أصـداء وهـام

(وابن كبشة اراد به النبى « ص »)

على ان بعضـهم كان يؤمن بالبعث ـ ان صحت نسبة هذه الاشعار الى قائليها يقول زهير :

فلا تكتمن الله ما فى صدوركم ... ليخفى ومهمـا يكتم الله يعلم

يؤخر فيوضع فى كتاب فيدخر ... ليوم الحساب او يعجل فينقم

وتوجد اشعار اخرى ...

● **الايمان بحتمية الموت** : كان الجـاهلى ينظر الى الحياة نظرة مادية محضة ، فالحيـاة تجمع العناصر ، والموت يفرقها ، والذى يحيى ويميت هو الدهر . والموت محتم ـ يقول عمرو ابن كلثوم :

وانا سـوف تدركنا المنـايا ... مقـدرة لنـا ومقـدرينا

ويقول حاتم الطائى :

اماوي ما اغنى الثراء عن الفتى ... اذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر

وقد ادى بهم الى عدم تهيب الحرب والى الانغماس فى اللذات .

يقول طرفة بن العبد :

الا ايهذا اللائمى احضر الوغى ... وان اشهد اللذات هل انت مخلدى

فان كنت لا تستطيع دفع منيتى ... فدعنى ابادرها بما ملكت يدى (٧٤)

• • •

(٢) العقائد كما نجدها فى القرآن وزمن الرسول:

جاء القرآن بعقيدة متكاملة وجد فيهـا المسلمون الأولون ما يكفيهم مؤونة البحث النظرى والسعى وراء التعلم من غيره . ولذلك فقد صدق المستشرق **كارادى فو** فى قوله « ان محمدا (ص) وان لم يكن فيلسوفا بالمعنى الكامل فقد واجه كثيرا من المسائل الفلسفية بحلول كونت

---

(٧٤) معظم الكتب السابقة عن الجاهلية واراها ذكر هذه الاشعار ، انظر على الخصوص ابن صاعد ، والشهرستانى ، وجواد على ، وعمر فروخ (الواضع السابقة) ويرى فروخ فى بعض اشعارهم فلسفة خالصة ويقارنها ببعض فلسفات اليونان ، ولى رأينا ان هذا كثير . كتابه السابق ص ١٦٧ ـ ١٦٨ .

العقيدة الاسلامية ، واذن فلم تكن الحقيقة المطلقة هي المشكلة التي كان العرب يحاولون حلها ، لانهم عرفوا هذه الحقيقة في نواحيها الجوهرية بواسطة الوحي الالهي ، وانما كانت غايتهم شرح هذه الحقيقة والانتصار لها (٧٥) .

وعليه لم يتجه المسلمون الأوائل الى التفلسف كما نجده عند اليونان مثلا ، اذ وجدوا في القرآن ما يجب ان يعرفوه عن الله والكون والانسان .

وتكاد المصادر القديمة تجمع على أن المسلمين زمن الرسول لم يكونوا يختلفون في مسائل العقيدة الرئيسية مثل وجود الله وصفاته ولم يبحثوا في هذه المسائل ، كما ان احدا من الصحابة وسواهم لم يسأل الرسول عن صفات الله بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات ولم يتعرض احد منهم الى تأويل شيء ، ولم يكن عند احد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى ، وعلى اثبات نبوة محمد (ص) سوى كتاب الله ، ولا عرف أحد منهم شيئا من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة (٧٦) ، ونجد شبيها لهذا القول عند الغزالي (٧٧) وجاء مثله في كتاب « اعلام الموقعين عن رب العالمين » (٧٨) والذي يستخلص من هذه الكتب ان الخوض في امور كهذه كان ممنوعا او غير محبوب . وقد وضحت تلك المصادر أيضا ان الجدل في الدين لم يكن مرغوبا فيه ، بل كان منهيا عنه . يقول القرآن « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » (٧٩) ويقول « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات واولئك لهم عذاب عظيم » (٨٠) . وقال « واطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم . . . » (٨١) وسواها مثل « وان جادلوك فقل الله اعلم بما تعملون الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون » (٨٢) فالجدل اذن لم يكن مطلوبا الا عند الحاجة وعلى مقدارها ، ولم يشجع القرآن المسلمين عليه (٨٣) .

---

(٧٥) من كتابه ، ابن سينا طبع باريس ، ١٩٠٠ ص مقتبسا من محمد موسى ، القرآن والفلسفة ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ص ١٢ . انظر ايضا القرآن والفلسفة ص ١٣ .

(٧٦) الخطط ، القاهرة ، ١٢٧٠ ، ج ٤ ص ١٨ – ٨١ تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٦١ .

(٧٧) الجام العوام ، القاهرة ١٣٠٩ ص ٢٥ فما بعد « فيصل التفرقة » ص ٧٩ – ٨٠ وابن عبد البر ، مختصر جامع بيان العلم ص ١٥٣ وابن تيمية ، كتاب النبوات ص ١٢٥ .

(٧٨) لابن القيم الجوزية ، القاهرة ١٩٥٥ ج ١ ص ٥٥ والتبصير في الدين للاسفرايني الكوثري مطبعة الخانجي ، القاهرة ١٩٥٥ ص ٢١ – ٢٥ .

(٧٩) قرآن : ٣ : ١٠٣ .

(٨٠) قرآن : ٣ : ١٠٥ .

(٨١) قرآن : ٨ – ٤٦ .

(٨٢) قرآن : ٢٢ : ٦٨ – ٦٩ ، ٦ : ١٥٩ .

(٨٣) في بداية « رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام » يناقش الاشعري دعاوى المحرمين لعلم الكلام ثم يرد ان الرسول واصحابه تكلموا في هذه الامور وهي موجودة في القرآن مجملة لا مفصلة . وعلى العموم في هذا النقاش بين الاشعري وهؤلاء ما يلقي ضوءا على طبيعة علم الكلام وصلته بالاسلام ، والقرآن ، وهل تكلم الصحابة فيه ام لا ، الاشعري : رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ، حيدر اباد ١٣٢٣ ص ٢ – ١٢ .

وثمة عوامل اخرى ساعدت المسلمين زمن الرسول على عدم الخوض في المسائل الفلسفية والكلامية وقبول القرآن كما هو الى جانب ما ذكرنا واعني بها وجود الرسول بينهم . يقول طاش كبرى زادة « وازال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والاوهام [٨٤] وكذلك بسبب الاستغراق في الحروب . يضاف الى ذلك ان مستوى المسلمين العقلي لم يكن على درجة من النضج الفكري والفلسفي بحيث يعرضهم للتساؤل الفلسفي واثارة المشاكل الفردية ، لان معرفتهم كانت مقتصرة على نقل القرآن واقوال الرسول بدون سؤال [٨٥] .

ويرجع **التفتازاني** نزعة التوقف هذه الى « صفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي ، وقرب العهد بزمانه ، ولقلة الوقائع والاختلاف ، وتمكنهم من الرجوع الى الثقات [٨٦] .

يضاف الى ذلك عامل آخر وهو الطبيعة الانغلاقية للمجتمع الاسلامي آنذاك لانه لم يكن ثمة رقعة واسعة ، بل محدودة ، لمعرفة ما عند اهل الكتاب وسواهم ، خصوصا وان جدة الاسلام وحداثته تجعل المسلم يعتقد انه يملك الحقيقة كلها وانه ليس ثمة شيء ليتعلمه عند سواها .

فالخلاصة ان المسلمين لم يكن عندهم كلام ولا فلسفة زمن الرسول ولا خوض في مسائل العقيدة للاسباب التالية :

- لان القرآن قدم لهم نظرية شاملة جاهزة عن الله والكون والخلود والنفس والبعث ، الخ.
- نهيّ القرآن عن الخوض في الدين والجدل الا عند الحاجة .
- ضعف المستوى العقلي الفلسفي عندهم .
- انغلاق مجتمعهم وتحمسهم للحقيقة التي جاء بها الاسلام .
- الحروب والانشغال بتأسيس الدولة.
- وجود الرسول بينهم [٨٧] .

ومع هذا كله فان المؤرخين **ابن سعد** [٨٨] **والسيوطي** [٨٩] **والشهرستاني** [٩٠] وسائر كتب الفرق يذكرون ان الرسول وجد جماعة من الصحابة يتحدثون في القدر فنهاهم وقال « بهذا

---

(٨٤) مفتاح السعادة ، ج ٢ ص ٣٢ .

(٨٥) ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة ، القاهرة ١٣٧٨ ، ج ٦ ص ٤٣٦ .

(٨٦) التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، ص ١١ ، وقريب من ذلك عند الملطي ، الرد والتنبيه على اهل الاهواء والبدع ، تحقيق سيفن ديدرنغ ، استانبول ، ليبسزج ١٩٣٦ ، ص ١٢ وكذلك عند الاشعري ، مقالات الاسلاميين . تحقيق ريتر ، استانبول ١٩٢٩ ، ص ٢٩٢ .

(٨٧) كتابنا بالانكليزية : مشكلة الخلق ـ السابق ـ قسم ثان . المقدمة ص ١٥٩ ـ ١٦٠ .

(٨٨) ابن سعد : الطبقات الكبرى ، ليدن ١٣٢٢ ، ج ٣ قسم (٢) ص ١٤١ .

(٨٩) السيوطي : صون المنطق ـ السابق ـ ص ١ ـ ٢٥ .

(٩٠) الشهرستاني : الملل ـ قسم اول ، حيث يورد اخبارا اخرى عن احتجاج جماعة من منافقي احد بالقدر ص ٢٨ .

سلت الأمم قبلكم » وهذا مانجده في البخاري(٩١) ومهما يكن فان هذه المناقشات والاسئلة كانت نادرة ، اللهم الا في مسائل ليست في صلب العقيدة بل في أمور شرعية عملية (٩٢) .

ولا يتفق « ابو ريده » مع دى بور الذى يرى هذا الرأى . بينما يرى ابو ريده ان المسلمين سألوا وجادلوا (٩٣) .

واذا كنا بصدد هذه المسائل فعلينا ان نبين مسألة أخرى وهي أن القرآن ، وان كان ينهي عن الجدل ، فهو ليس ضد التفكير والتأمل ، بشرط أن يؤدى ذلك الى معرفة الله . فحث القرآن على تأمل الكون (٩٤) ولكن بعض الباحثين الغربيين ومنهم **تينمان** Tennman يرى أن القرآن كان من جملة عوائق التفكير الحر عند المسلمين (٩٥) والحق أنه اذا كان يريد أن القرآن حال بينهم وبين التفكير الحر ، بمعنى غير المحدد بالقرآن والاسلام والتوحيد ، فهذا فيه بعض الحق ، وان كان اراد انه حال بينهم وبين كل تفكير حتى في امر العقيدة فهذا غير صحيح ، لأن القرآن يحث على التأمل كما اسلفت .

ومما له دلالة بهذا الصدد أن كثيرا من المؤرخين للفكر اليوناني مثل **ديورانت وبرنيت وسانت هلير وبيورى ولفنجستون** يؤكدون أن من أسباب ازدهار الفلسفة والعلوم عند اليونان عدم وجود كتب مقدسة موحى بها ، ولا سلطة دينية كهنوتية تحميها الدولة ، مما أفسح للفكر البشرى الحرية الكاملة ، وجعل اليونانيين يعتمدون على جهدهم الشخصي للاجابة على اسئلة الطبيعة والمشاكل العامة(٩٦) .

(٩١) **البخاري** : صحيح البخاري ، كتاب التفسير ، حديث رقم ٢٢٧ .

(٩٢) ابن قيم الجوزية « اعلام الموقعين عن رب العالمين » ، القاهرة ١٩٥٥ ج ١ ص ٥٥ ومحمد عبده : رسالة التوحيد — السابق — ص ١١ . ويذهب هذا المذهب المحدثين على سامي النشار — كتابه نشأة — السابق — ص ٥٢ ، وعرفان عبد الحميد دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية . بغداد ، ١٩٦٧ ص ١٢٤ فما بعد ، وهاشم الحسني : الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة . بيروت ١٩٦٤ ص ١٩ — ٢٢ ، وانظر زهير — العقيدة والشريعة — ص ٨٠، وهو رأى الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية . القاهرة ١٩٥٩ ص ١٢ فما بعد ، حيث ينقل عن المقريزى — الخطط — ج ٤ ص (١٨٠) : نصوصا عن عدم سؤال المسلمين الرسول عن شيء من الخلافيات وكراهية الرسول للكلام في هذه الأمور .

(٩٣) أبو ريده : في حواشيه على دى بور كتابه الأخير — السابق — حاشية (٢) الطويلة على ص ٧١ .

(٩٤) القرآن ٣ : ١٩٠، ٤١ ، ٥ : ٦ .

(٩٥) محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ، ص١٧٤ ، ومصطفى عبد الرازق — تمهيد — ص ٤ — ٥ ، وابراهيم مدكور : في الفلسفة ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، المقدمة والخاتمة . ويشير محمد يوسف موسى الى كتاب تنمان ، ترجمة كوزان الى الفرنسية ؛ وكذلك يفعل ابو ريدة في كتابه السابق .

Tennemann : Manuel de L'histore de La Philosophie, Paris 1839 P. 309.

(٩٦) ديورانت : قصة الحضارة . الترجمة العربية ج ٦ . ص ٢٤٩ ؛ ج . بيورى : حرية الفكر ، ترجمة احمد امين ومحمد عبد العزيز اسحاق . القاهرة (بلا تاريخ) الفصل الثالث . ص ٣٧ فما بعد ،

Burnet : Early Greek Philosophy, London, 1963. P. 14, 83-84.

وبرنيت . وكذلك : توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة . طبعة ثانية ، ١٩٥٨ ص : ٥٣ — ٥٥ .

وفي هذا الصدد لابد من ايضاح نقطة اخرى لقد ردد كثير من المستشرقين والباحثين امثال **كرادى فو ودى بور (٩٧) وجب (٩٨) وجولدتسيهر** (٩٩) ، أن القرآن ليس بكتاب لاهوت ولا فلسفة ، ولذلك فلا تجد فيه فلسفة بالمعنى الصحيح ولا كلاما ، أو كما يقول دى بور « جاء القرآن المسلمين بدين ولم يجئهم بنظريات ، وتلقوا فيه احكاما ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد » . ومثل هذه الاقوال لايمكن أن يسلم بها اذا اريد بها أن القرآن لم يأت بعقائد وآراء دينية وكونية وميتافيزيقية على الاطلاق ، لأن القرآن كما هو معروف يقدم حلولا واضحة عن وجود الله وصفاته والروح والبعث والمسائل الخلقية كالشر وأصله الى غير ذلك ، اما اذا اريد بهذه الأقوال ان القرآن لايقدم عقائد مبوبة تتبع المنهج الموضوعي في البحث فهذا مسلم ، كما يقول **دكتور حمودة غرابة** .

والحق ان ما يقدمه القرآن من العقائد والحلول في شؤون العقيدة مثل القضاء والقدر ، والله والكون وخلقه ، والآخرة والعقاب والثواب والمسائل الخلقية ، يعتبر في الحقيقة اهم مادة تتكون منها الفلسفة وعلم الكلام الاسلاميان .

بل ان الادلة متوفرة للقول بأن مشاكل علم الكلام الاسلامي ، وخصوصا مسألة مقترف الكبيرة «والجبر والاختيار والتوحيد» ، ومسائل اخرى تتعلق بقضايا عامة مثل « النبوة واثباتها » وحدوث العالم « وخلود الروح » ووجود حياة اخرى والقضايا الاجتماعية والخلقية انما تبتدىء من القرآن ، وهذا ما حدا ببعض المؤرخين الى اعتبار ان نشأة علم الكلام هي نشأة داخلية من القرآن وليس بمؤثر خارجي كما سنبين ، بينما اعترف القسم الآخر بالاثر الاجنبي الى جانب اثر القرآن نفسه ، وسنوضح ذلك كله بعد قليل .

• • •

(٢) العقائد زمن الراشدين :

لايمكن القول ان علم الكلام أو الفلسفة ظهرت في هذا الوقت ، ذلك ان هؤلاء الخلفاء كانوا صارمين بوجه من يقول ببدعة جديدة ، ولكن ظهرت جملة امور ربما كانت مهيأة الكلام .

فأولا ـ المشاكل السياسية ومقتل عثمان ، ثم الفتنة الكبرى ومقتل علي وخروج الخوارج وظهور المرجئة والشيعة ، كل ذلك كان لأسباب سياسية انعكست على العقائد وخصوصا في مسألة الامامة ومقترف الكبيرة ، وهو أمر تكاد تذكره جميع كتب الفرق الاسلامية التاريخية . بل ثمة احتمال ان بدء المعتزلة السياسيين كان في هذا العصر (١٠٠) والى جانب هذه الخصومات

---

(٩٧) كتابه السابق ، ص (٦٦) وحاشية (٢) .

(٩٨) جيب : بنية الفكر الديني في الاسلام ، تعريب عادل العوا ، دمشق ، ١٩٥٩ ، ص ٨٩ ، ٩٧ .

(٩٩) جولدتسيهر : العقيدة والشريعة ص ٧٧ .

(١٠٠) انظر بحث نيلنو : بحوث في المعتزلة ـ اصل تسميتها ضمن عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٤٠ ، ص ١٧٤ فما بعد ، وكذلك عرفان عبد الحميد ـ السابق ص ٨٤ فما بعد .

السياسية ونشوء معظم الفرق التى لم تكن على حظ من التعمق الفكرى والجدل الكلامى ، ظهرت بوادر أخرى للتفكك فى الوحدة العقائدية الاسلامية وبدات عناصر غريبة وافكار اجنبية تدخل البنية الاسلامية ، فمثلا :

(أ) ظهرت فكرة الرجعة وحلول الجـزء الالهي فى علي وبنيه وآله ، وفكرة الغيبة على يد عبد الله بن سبأ ، سواء كان وجوده حقيقيـا أم غير حقيقى (١٠١) .

(ب) ظهور امثلة على التفكير بالقـدر ، وامثال ذلك أن عمر رضى الله عنه جلد وقطع يد سارق لأنه ادعى انه سرق بقضاء الله (١٠٢) .

ويروى البخارى أن رجلا سأل عليا عليـه السلام عند منصرفه من صـفين أكان مسـيرنا بقضاء الله وقدره (١٠٣ و١٠٤) .

كما يقال أنه فى زمن عمر تكلم أحد الصحابة وهو عبد الله بن صبيح فى القدر فجلده عمر بن الخطاب وأمر المسلمين بتجنب مجلسه (١٠٥) .

• • •

(٤) فى زمن الأمويين :

يقول طاش كبرى زادة فى مفتاح السعادة :

« فاعلم أن مبدأ شيوع الكلام كان بأيدى المعتزلة والقدرية فى حدود المائة من الهجـرة لأن الاعتزال كان من جهة واصل بن عطاء ، وكانت وفاته فى سنة ١٣١ هـ (١٠٦) ، وقد ظهر أواخـر الصحابة وزمن الامويين القول بالجبر والقـول بحرية الارادة ، وتكلم فى هذه المسائل معبـد

---

(١٠١) قدمت دراسات كثيرة عن حقيقته ، فانكر وجوده طه حسين « فى الفتنة الكبرى » واثبت وجوده احمد امين فى « فجر الاسلام » وشايع الفريقين كثيرون ، وقد ذكرته او ذكرت السبئية وآثرها معظم كتب الفرق والرجال القديمة ، خصوصا عند كلامهم عن الشيعة والغلاة وفكرة الرجعة والوهية الائمة ، ولا يسع المقام لذكر كل هـذه المصادر ، ونكتفى ان نحيل الى « الفرق بين الفرق » للبغدادى ، ومختصره ـ الرسعنى ، و « الملل والنحل قسم اول » للشهرستانى ، و« التبصير » للاسفرايينى ، و« الفصل » لابن حزم ، « فرق الشيعة » للنوبختى ، و « المنية والأمل » لابن المرتضى ، و « المقالات والفرق » للقمى ، و « منهاج السنة » لابن تيمية ، و « شرح نهج البلاغة » لابن ابى الحديد ، و « مقالات الاسلاميين » للاشعرى ، وكل هـذه المصادر فى مواضع متفرقة ، ونكتفى بالاشارة من الكتب الحديثة الى الدراسات الجامعة عنه : مرتضى العسكرى : عبد الله بن سبأ ـ القاهرة ، ١٣٨١ ، وحواشى القمى : المقالات والفرق . لحققه محمد جواد مشكور ، طهران ، ١٩٦٣ ، ص ١٦١ ـ ١٦٢ ، وكذلك : كامل مصطفى الشيبى: الصلة بين التشيع والتصوف . بغداد ١٩٦٣ ج ١ ، فى مواضع متفرقة ، حيث يورد آراء كثيرين ومنهم على الوردى

(١٠٢) ابن المرتضى : المنية والأمل . بيروت ، ١٩٦١ ص ١٠ .

(١٠٣) البخارى : صحيح البخارى ، كتاب التوحيد .

(١٠٤) المنية والأمل ص (١٠) ، والغرابى : ـ السابق ـ ص ١٥ ـ ١٦ .

(١٠٥) النشار ـ نشأة ... ص ٥٦ .

(١٠٦) مفتاح السعادة ج ٢ ص ٣٧ .

الجهنى وغيلان الدمشقى وجعدبن درهم وجهم بن صفوان. وهذا يكاد يكون تكرار القول الشهرستانى السابق من دور المعتزلة فى ظهور علم الكلام فابتداؤه من الخلفاء العباسية ، هارون ، والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل وانتهاؤه من الصاحب بن عباد وجماعة من « الديالمة » (١٠٧) .

ويمكن ارجاع أسباب ظهور المشكلة عموما الى :

● ان المشكلة عامة ، تظهر حالما يصل الانسان الى طور معين ، وهى تظهر مع من يقول بوجود اله كامل القدرة والعلم السابق ، وعندئذ يحتاج الانسان الى أن يحدد « الفعل البشرى » نفسه وما يلحقه من مسؤولية سلبا وايجابا .

● آيات فى القرآن متضاربة ظاهريا تؤيد الجبر أو الاختيار كما أشرنا فى هذا البحث فى مكان آخر .

● مؤثرات اجنبية كالمسيحيين، وسنوضح هذه الأمور من خلال ما سنعرضه مع هذا البحث.

● أسباب سياسية ، أعنى تشجيع الأمويين ابتداء بمعاوية ـ للجبرية ، كما سنوضح بعد قليل ..

وفيما يلى بعض التفاصيل عن هذه الحركة متمثلة فى هؤلاء الأشخاص الممثلين لمذهب الجبر :

(ا) **الجعد بن درهم** . وهو مولى لبنى مروان أو الحكم أو سواه (١٠٨) ، وهو من خراسان ويذكر ابن نباتة أن أخت الجعد بن درهم كانت أم مروان بن محمد (١٠٩) ، ولكن كما يلاحظ البعض بحق لو كان كذلك لتردد خالد القسرى فى قتله (١١٠) ، ولا تعرف سنه ومكان مولده . ولكن يعرف أنه كان يقيم بدمشق ثم ذهب مؤدبا لابن مروان بن محمد عندما كان هذا الأخير واليا على الجزيرة ، وسمى مروان بالجعدى لتأديبه لابن مروان (١١١) ، نشر فى الجزيرة آراءه فى نفي الصفات فنفي الى البصرة أو الكوفة ، وفى الأخيرة التقى بجهم بن صفوان ، ثم أمر هشام بن عبد الملك خالدا القسرى بقتله فقتل سنة ١٢٠ هـ . وقال خالد بعد خطبة العيد ، (أيها الناس ضحوا قبل الله ضحاياكم فانى مضح بالجعد بن درهم فانه زعم ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ولا موسى كليما ثم نزل وذبحه فى أسفل المنبر حوالى سنة ١٢٠ هـ (١١٢) ، وهناك روايات أخرى عن سبب قتله مثل تزامه مع أحد قضاة الرقة فى زمن عمر بن عبد العزيز فشهد عليه بالكفر امام هشام(١١٣)

---

(١٠٧) الشهرستاني : الملل ... قسم أول ص ٢٧ .

(١٠٨) انظر فى ذلك كتاب « جهم بن صفوان » لخالد العسلي ، وهو أول مصدر ، ص ٤٧ ـ بغداد ١٩٦٥ عن الجبرية عند جهم وأتباعه .

(١٠٩) سرح العيون ـ الطبعة الرابعة ـ القاهرة ، ١٣٢١ ص ٢٠٣ .

(١١٠) خالد العسلي . ص ٤٨ .

(١١١) انظر مجموعة المصادر فى حاشية خالد العسلي حاشية (٦) على ص ٤٩ .

(١١٢) انظر المصادر كاملة فى كتاب خالد العسلي ص ٥١ حاشية (٣) .

(١١٣) المصادر الحديثة : كتاب خالد العسلي السابق ، ثم القرابي ، كتابه السابق ، ثم النشار ، نشأة ص ٨٥ فما بعد ، وفيها ذكر كامل للمصادر القديمة .

ويمكن تلخيص آرائه في النقاط التالية :

● القول بخلق القرآن ـ يقول ابن نباتة« انه اول من تكلم بخلق القرآن من امة محمد بدمشق ثم طلب فهرب ، ثم نزل الكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان القول الذى نسب الى الجهمية » (١١٤) .

● انه قال بالتعطيل اى ان الصفات هي الذات . يقول ابن تيميه « اصل فشو البدع بعد القرون الثلاثة وان كان اصلها في عصر التابعين واول من حفظ عنهم مقالة التعطيل في الاسلام هو الجعد بن درهم ، واخذ عنه الجهم بن صفوان فنسبت اليه (١١٥) .

● وتختلف المصادر ، في رأيه ، في القدر وحرية الارادة ، فبينما يمكن الاستنتاج من النصين السابقين لابن تيميه وابن نباته انه كان يقول بما يقول به بعده جهم ـ اعنى الجبر وهو ماكاد يجمع عليه (١١٦) المحدثون نجد ان لمختصين قد يدلان على قوله بحرية الارادة .

يقول البغدادي في « **الفرق بين الفرق** » : ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة من **معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم وتبرأ منهم** المتأخرون من الصحابة كعبد الله بن **عمر وجابر بن عبد الله** (١١٧) واترائهم واوصوا اخلافهم بأن لا يسلموا على القدرية ولا يصلوا على جنائزهم ولا يعودوا مرضاهم . والنص الثاني في كتاب « التبصير » **للاسفرايني** (١١٨) وهو بلا شك نفس النص الأول . ويؤيد ذلك ان الرازي حين يعدد الفرق الجبرية لايذكر معبداً وكذلك لا يشير اليه الشهرستاني ضمن الجبرية (١١٩) ، وثمة نصان آخران يثبتان قوله بحرية الارادة ، يقول ابن كثير (١٢٠) انه غالى في قدرة الانسان حتى قال : ان الخمر ليس من فعل الله ولكنه من فعل الخمار والنص الآخر (١٢١) لابن حجر العسقلاني وهو شبيه بما في البداية والنهاية اعلاه .

ويقول ابن نباته وابن الأثير وغيرهما ، ان الجعد اخذ ذلك ، اى القول بخلق القرآن ، من **ابان بن سمعان** واخذه هذا من **طالوت بن اخت لبيد بن اعصم اليهودي** الذى سحر النبي صلى

---

(١١٤) سرح العيون ص ٢٠٢ .

(١١٥) الرسالة الحموية لابن تيميه ـ القاهرة ١٣٢٣ ص ١٥ .

(١١٦) الغرابي : تاريخ .. ص ٢٩ ، ونشار : نشأة ص ٤٨ ، وابو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ، دار الفكر العربي (بلا تاريخ) ج ١ ص ١٢٢ ص ١٣٩ . وجار الله « المعتزلة » القاهرة ١٩٤٧ ص ٢٤ . والقاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ـ القاهرة ١٣٣١ ص ٢٧ .

(١١٧) البغدادي : الفرق بين الفرق . ص ١٨ .

(١١٨) التبصير : ص ٢٧ ـ ٢٨ .

(١١٩) الملل والنحل قسم اول ، ص ٧٩ فما بعد .

(١٢٠) ابن كثير : البداية والنهاية ، القاهرة ١٩٣٢ ، ج ٩ ص ٣٥٩ .

(١٢١) ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان ، حيدر اباد ، ١٣٣٠ ج ٢ . ص ١٠٥ .

الله عليه وسلم وكان يقول بخلق القرآن ، وكان طالوت زنديقا وهو اول من صنف لهم فى ذلك ، ثم اظهره الجعد بن درهم (١٢٢) .

اما قوله بخلق الانسان لافعاله او بالجبر فربما يكون اخذه من بعض آيات القرآن ، او بتأثير مسيحى كما ستوضح ذلك فيما بعد عند الكلام عن الاثر المسيحى .

(ب) **الجهم بن صفوان** : وهو من موالى الازد اليمانية واصله من بلخ بخراسان لا نعرف سنة ميلاده ، وكل ما نعرفه عنه انه ذهب الى الكوفة والتقى بالجعد وربما بأبى حنيفة ايضا ، واخذ عن الجعد القول بخلق القرآن ثم رجع الى بلخ وكان يناظر فيها **مقاتل بن سليمان** المتهم بالتشبيه واثبات الصفات الجسدية لله ، وكان مقاتل مقربا من **سلم بن احوز المازنى** قائد **نصر ابن سيار** فاستطاع ان ينفى جهما الى **ترمذ** وبقى فيها الى ان انضم الى جيش **الحارث بن سريج** (١٢٣) ويقال انه ناقش فى ترمذ السمنية . (وهم ينكرون العقل ويقولون بقدم العالم ولا يعتقدون بشيء غير الحسيات ، وكان بعضهم يعيش فى خراسان واصلهم من السند . وفى زمن هارون الرشيد ارسل بعض المتكلمين الى ملك السند مناقشة واحد من السمنية (١٢٤) .

واتصل بترمذ بالحارث الذى كانت تؤيده القبائل اليمانية . وكان مندوبه فى المفاوضات مع **سلم بن احوز المازنى** . ولما اخفقت ثورة الحارث قتل جهم على يد سلم هذا سنة ١٢٨ هـ ، لأسباب سياسية فى الاغلب (١٢٥) . وقد ذهب **جولدزيهر وترتون** وآخرون الى ان الامويين ابتداء بمعاوية كانوا يشجعون القول « بالجبر » لأنه يبرر حكمهم ويجعل الوقوف ضده خروجا على القدر الالهى (١٢٦) . يقول ابن قتيبة ان عبد الملك لما قتل عمرو بن سعيد امر ان ينادى فى الناس « بان امير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والامر النافذ » (١٢٧) .

ان مثل هذا القول لا يعنى ان « نشأة الجبرية » هو بسبب تحريض الامويين ، اى بسبب سياسى فقط ، بل يعنى ان هذه الظروف السياسية ، دفعت لتبنيه وقوته حتى ان **جولدزيهر** نفسه يرجع نشوء المذهب الى اسباب عقائدية ، اى الجدل حول المحتوى الدينى الذى

---

(١٢٢) سرح العيون ص ٢٠٣ ، وابن الجوزى :تلبيس ابليس ، القاهرة ، ١٩٢٨ ص ٩٧ . وابن الاثير : الكامل فى التاريخ ، القاهرة ، ١٢٩٠ ج ٧ ص ٢٦ .

(١٢٣) انظر المصادر كاملة فى كتاب العسلى ـ السابق ـ ص ٦١ فما بعد ، والقرابى ـ ص ٢٢ ، والنشار ص ٦٠ ، وكتابنا بالانجليزية ، القسم الثانى ، المقدمة ، ص ١٦٦ فما بعد .

(١٢٤) الخوارزمى : مفاتيح العلوم ، ليدن ١٨٩٥ ص ٢٥ ، والمسعودى : مروج الذهب ، القاهرة ١٨٦٧ ، ج ١ ص ٦٤ ، والتبصير فى الدين ص ١٣١ ، والمنية والامل ص ٢٢ ، واحمد بن حنبل : الرد على الجهمية ، القاهرة ، ١٩٥٦ ، ص ١٥ ، ونصرى نادر : الفرق الاسلامية ، بيروت بلا تاريخ ، ج ١ ص ٤١ .

(١٢٥) عن التفاصيل والمصادر ، انظر كتاب العسلى السابق ص ٥٧ فما بعد .

(١٢٦) جولدزيهر ـ السابق ـ ص ٩٧ ، وترتون :

S. T. Tritton : Muslim Theology. London, 1947 Ch. 3., P. 55

(١٢٧) ابن قتيبة : المعارف ، ج ٢ ، ص ٤) (هذه ليست الطبعة التى رجعنا اليها لثروت عكاشة ، بل عن كتاب زهير السابق نفسه .

يبدو متضاربا في العديد من الآيات ظاهريا ، كماسنوضح عند كلامنا عن الأسباب الداخلية والخارجية .

وبما ان جهما جبري ، فكان المعقول ، بناء على موقف الأمويين من الجبرية الا يقتل . ويعجبني لتخريج هذا التناقض ماذهب اليه جمال الدين القاسمي ، من ان قول جهم وآخرين بالجبر انما كان بدافع ورعهم الشديد وشعورهم بتصاغر « فعل » الانسان امام فعل الله ، وبالتالي فان جبريتهم لم تكن تفرض عليهم موقفا « لا ابائيا » او تسليميا ، ان العمل الايجابي ضد حكم ما ، ضد الامويين مثلا ، لا يخرج عندهم من التقدير الالهي كذلك ، شأنه شأن تأييدهم (١٢٨) .

ونحن نميل ايضا الى تفسير آخر طالما وقعت فيه المدارس المثالية ، اعني ان بعض المثاليين يعتقدون شيئا ويمارسون عمليا نقيضه ، مثل ذلك انكار بعض المثاليين لوجود « مادة » ، واعتبار كل شيء « أفكارا » بينما هم يمارسون عمليا ممارسات تقوم على الاقرار بوجود المادة والعالم الحسي .

وليس بوسعنا أن نعدد جميع آرائه ، بل المهمة منها وهي :

● **الصفات** ــ نفى جهم الصفات الازلية وقال ان الله يعلم الشيء حال خلقه والا كان الشيء قديما مع علمه ، فتتعدد القدماء ، كما نفى جهم عن الله الصفات التي تؤدي الى تشبيهه بمخلوقاته مثل الكلام ولذلك قال ان القرآن مخلوق استنادا الى قوله تعالى « ليس كمثله شيء » (١٢٩) .

● ان الايمان هو المعرفة بالله فقط ، وان الكفر هو الجهل بالله فقط ، ومن اتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر . ثم ان الايمان لايتبعض اي لا ينقسم « الى اعتقاد بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح ــ كما لا يتفاضل اهله فلا فرق بين ايمان الانبياء وايمان العامة (١٣٠) . وهذا القول له مدلول سياسي اذ معناه التغاضي عن الحكام ، وهذا الموقف ينسجم مع كونه جبريا ، وهذا لاينسجم مع ثورته مع الحارث .

● كان الله وحده وسيبقى وحده واستندق ذلك على الآية هو الأول والآخر (١٣١و١٣٢) .

---

(١٢٨) القاسمي : تاريخ الجهمية ، ص ٨ فما بعد وعرفان عبد الحميد ــ السابق ــ ص ٥٦ ، الذي يرى هذا الرأي ايضا . ولابد للقارىء من الرجوع الى مقال مروة عن « القدرية والجبرية » مجلة الطريق كانون ثاني ١٩٧٠ .

(١٢٩) قرآن ٤٢ : ١١ وانظر : الاشعري ــ مقالات ج ١ ص ١٤٩ ، ١٦٤ ، ٢٢٢ ، ٢٧٩ ــ ٢٨٠ ، ج ٢ ص ٤٧٢ ، ٥١٨ ، والاسفراييني ، بتصير ، ص ٩٦ ، والشهرستاني : ملل ، قسم اول ص ٧٩ ــ ٨٠ ، والبغدادي ــ الفرق ــ ص ٢١١ ، وابن حزم ــ الفصل في الملل والنحل ، القاهرة ١٣١٧ ج ٢ ص ١٢٦ ، وكتابنا « مشكلة الخلق » بالانكليزية ، قسم ثان ص ١٢٦ وحاشية (٢١) منها . وقد حققنا معنى واصل فكرة « ان القدم اخص صفة لله » بتفصيل في كتابنا اعلاه : الفصل الاول من القسم الثاني ص ١٩١ فما بعد .

(١٣٠) الاشعري : مقالات ، ج ١ ص ٩٨ ، ٢١٢ ، والشهرستاني : ملل ، ج ١ ص ٨٠ ، والبغدادي ، الفرق بين الفرق ــ ص ٢١١ .

(١٣١) قرآن ٥٧ : ٣ .

(١٣٢) الخياط : الانتصار ، ص ١٨ ، الاشعري : المقالات ... قد بنى اعتقاده بفناء الجنة والنار على الآية « هو الاول والآخر » المشار اليها اعلاه « التنبيه » ...

ولذلك قال بأن الجنة والنار وحركات اهليهما ستفنى وتزول حتى لا يكون مع الله أبدي غيره وحتى يكون الله هو الآخر كما في الآية اعلاه (١٢٣)

● كلام الله حادث ، قياسا على قوله بأن صفات الله حادثة وبانه ليس لله الصفات التي للبشر (١٢٤) .

● ان الله لا يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة (١٢٥) .

● الوجوب والحسن العقليان للاشياء ، وان الاشياء واجبة بالعقل اي ان العقل يعرف حسنها وقبحها قبل ورود الشرائع السماوية (١٢٦)

● الجبر ، الله خالق جميع الأفعال والاشياء وصفة الخلق مقتصرة عليه ـ والانسان لا حرية ولا ارادة خارج ارادة الله والانسان اشبه بالريشة (١٢٧) .

(ج) الممثلون لمذهب حرية الارادة : (١) ـ معبد الجهني ـ قال عنه الذهبي (١٢٨) انه تابعي صدوق لكنه سنّ سنة سيئة فكان اول من تكلم في القدر فقتله عبد الملك او الحجاج بسبب خروجه مع ابن الاشعث (١٣٩) . ويؤيد انه اول من قال بالقدر **ابن نباته** حيث يرى انه اخذ هذا القول من رجل من اهل العراق اسلم ثم تنصر (١٤٠) . ويرى **فون كريمر** انه تلقى هذا المذهب عن رجل فارسي يسمى **سنبويه** الذي قتله الحجاج او عبد الملك (١٤١) . ونجد مثل هذا عند **ارينون** اعتمادا على **المقريزي** وابن سعد ، حيث يسمى هذا الشخص ابا يونس سنبويه او سنبويه (١٤٢) ويؤيد هذا القول ابن قتيبة في كتابه « المعارف » عن الأوزاعي انه قال : « ان معبدا

---

(١٢٣) اوضحنا معنى « الاول » و « الآخر » ضمنا اكثر من مقالاتنا ، ومنهم جهم ، في كتابنا : ـ حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ـ بغداد ، ١٩٦٧ ، حاشية (١٥٥)ص (٩٢) ، وبالنسبة لجهم انظر الانتصار ص ١٨ ، والملطي ص ١٠٦ ، والاشعري : مقالات : ج ٢ ص ٥٤١ ـ ٥٤٢ .

(١٢٤) ابن حنبل : الرد ... ص ١٢ ، ونادر ـ الفرق ... ج ١ ص ٤١ ، والقرابي ـ ص ٢٥ .

(١٢٥) الشهرستاني : ملل ، ج ١ ، ص ٨١ .

(١٢٦) الشهرستاني : ملل ، ج ١ ، ص ٨١ .

(١٢٧) الاشعري : مقالات ـ ج ١ ص ٣١٢ ، والشهرستاني ـ كذلك ص ٨٠ ، والاسفرائيني ص ٩٦ ، والبغدادي ـ الفرق ـ ص ٢١١ .

(١٢٨) ميزان الاعتدال ١٩٠٧ ج ٢ ص ١٨٢ .

(١٣٩) ويرى محمد يوسف موسى ان سبب قتله هو لخروجه على الاسلام ، القرآن والفلسفة ، ص ٣٦ .

(١٤٠) سرح العيون : ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ ، ويرى دوجوليان اوبرمان ان اول من قال بالقدر هو الحسن البصري ، ويرفض هذا القول مونتكمري واط ويرجعها الى حركة فكرية واسعة انظر : وكذلك ،

Watt : Free will and predestination, London : 1948, P. 54.

Oberman J. : Political Theology in Early Islam, J.A.O.S. No. 55 — 1935 P. 158.

وعرفان عبد الحميد ـ دراسات ، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٠ .

(١٤١) انظر فيما بعد كلامنا عن الاثر المسيحي .

(١٤٢) ارينون ـ السابق ، ص ١٨ ـ ١٩ .

هو أول من تكلم فى القدر ثم بعده غيلان » (١٤٣) وكذلك يقول ابن عساكر نفس الشيء (١٤٤) . وقد اختلف الباحثون فى صلة قوله بالقدر بالمسيحية او انه أصيل مثل **فون كريمر ونيلنو ومتسنك واط واوبرمان** (١٤٥) وتذكر لنا المصادر ان معبدا كان يأتي الحسن البصرى ويقول له « يا ابا سعيد – هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ، ويأخذون اموالهم ويقولون انما تجرى أعمالنا على قدر الله تعالى (١٤٦) . وقد قتله عبد الملك بن مروان لخروجه مع ابن الاشعث سنة ٨٠ هـ (١٤٧) .

وقال محمد بن شعيب عن الاوزاعى « أول من نطق فى القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن (وهذه الرواية شبيهة برواية فون كريمر) كان نصرانيا فاسلم ثم تنصر اخذ عنه معبد الجهنى وأخذ غيلان عن معبد (١٤٨) ، وقد سبق ان ذكرت نصا عن البغدادى والاسفرائينى عن قوله فى القدر عند الكلام عن الجعد اعلاه .

ولا نعرف له آرايا سوى قوله فى حرية الارادة ، ويذكر فروخ انه يقول بخلق القرآن ايضا (١٤٩) .

(د) غيلان الدمشقى :

يقول ابن قتيبة انه كان قبطيا قدريا تكلم بالقدر بعد معبد الجهنى وقد **اخذه عبدالملك** وقتله (١٥٠) . ونجد بعض مناقشاته مع خصومه مثل ربيعة الرأى ومع عمر بن **عبد العزيز** (١٥١) الذى وبخه ثم استدعاه مرة أخرى حين لم يقلع عن مقالاته فتراجع غيلان امامه ، وكذلك مناقشاته مع الأوزاعى امام هشام قبل ان يقتله .

يقول ابن المرتضى : « كتبا كتبها غيلان الى عمر يدعوه فيها الى التمسك بالعدل » وكان غيلان زاهدا ووحيدا فى طبقه كما يقول ابن المرتضى (١٥٢) .

ويمكن تلخيص آرائه فيما يلى :

● قوله فى الايمان مثل قول المرجئة اى ان الايمان معرفة وقول ، وان العمل ليس داخلا فيه ، وان الايمان لايزيد ولا ينقص (١٥٣) .

---

(١٤٣) ابن قتيبة – المعارف . ص ١٦٦ .

(١٤٤) ابن عساكر : تبيين كذب المفترى . دمشق ١٣٤٧ ، ص ١٢ .

(١٤٥) انظر الاثر المسيحى فيما بعد .

(١٤٦) مفتاح السعادة ج ٢ ص ٣٢ ، والخطط ج ٤ ص ١٨١ .

(١٤٧) كذلك ..

(١٤٨) الفرق بين الفرق . حاشية ؛ على ص ١٨ .

(١٤٩) تاريخ الفكر العربى : ص ١٥٢ .

(١٥٠) المعارف ص ١٦٦ ، وسرح العيون ص ٢٠٢ .

(١٥١) النشار ص ٦٤ ، والغرابى ص ٢٨ فما بعد .

(١٥٢) المنية والأمل ص ١٥ .

(١٥٣) الفرق بين الفرق ص ٢٠٦ ، و « مقالات الاسلاميين .. ج ١ ص ٢٠٠ ، والشهرستانى : الملل ج ١ ص ١٢٧ ، والتبصير ص ٩٠ .

- القول بحرية الارادة : وقد بينا أصل ذلك في كلامنا عن معبد (١٥٤) .
- كان يقول برد الصفات الى الذات (١٥٥) .
- القول بخلق القرآن (١٥٦) .
- ان الخلافة تصلح لغير القرشي وانها لاتثبت الا باجماع الأمة (١٥٧) .

• • •

ثالثا ـ اسباب ظهور علم الكلام الاسلامي عموما :

لقد اشرت الى قول طاش كبرى زاده ان علم الكلام ظهر في المائة الأولى للهجرة على يد المعتزلة . وقد رأينا في كلامنا عن نشوء مذهبي الجبر والاختيار ما يؤكد هذه المقالة على ان نصحح هذا الحكم قليلا . فنقول على يد رجال كثيرين من بينهم المعتزلة ، والمقصود من المعتزلة هنا واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد المؤسسان للاعتزال باجماع المصادر .

وقد اثرت مؤثرات داخلية وخارجية في نشوء المباحث العقلية عند المسلمين عامة وعلم الكلام خاصة . وقبل ان استعرض هذه المؤثرات ارى من المناسب ان استعرض آراء الباحثين في هذه النقطة .

توجد ثلاثة آراء : الرأي الأول ـ يعزون نشوء علم الكلام الى اسباب **داخلية بحتة** ، وعليه يرى هذا الفريق ان علم الكلام الاسلامي نشأ نشأة داخلية تلقائية . يقول احد ممثلي هذا الرأي وهو **كرادي فو** : وتدل هذه الملاحظات على ان علم الكلام او اللاهوت النظري نشأ نشوءا تلقائيا في حضن الاسلام ، وذلك قبل دخول الفلسفة اليونانية التي ادت كما نبين الى توسيعه وضبطه وتنظيمه ، ولم يكن لعلم الكلام السابق هذا واضع بحصر المعنى وانما صدر عن المجادلات الأولى التي هزت المسلمين .. ومع ذلك فانه كان مدينا في تكوينه الأول لأكابر الفقهاء ، ومن بينهم واضع منهاج الرأي ابو حنيفة ، وقد قاوم الشافعي علم الكلام محتفظا في منهاجه بالحد الأدنى من هذا العلم ، كما صنع الغزالي فيما بعد (١٥٨) . والقول بان نشأة علم الكلام تلقائية تناسب رأي رينان ، ونجد رأي رينان هذا واضحا في كتابه « ابن رشد والرشدية » (١٥٩)

---

(١٥٤) الاسفرائيني : ص ٩٠ ، والبغدادي ـ الفرق ص ٢٠٦ ، والشهرستاني ج ١ ص ٣٥ .

(١٥٥) البغدادي : الفرق : ص ٢٠٦ ، والغرابي ص ٢٤ ، وفروخ ص ١٥٢ .

(١٥٦) الغرابي : ص ٢٤ وفروخ ص ١٥٢ .

(١٥٧) الشهرستاني : ج ١ ص ١٢٧ ، والقمي « المقالات والفرق » ص ١٢٩ ، فقرة ١٦ ص ٦ : من تعليقات المحقق محمد جواد مشكور ، والغرابي : ص ٢٤ .

(١٥٨) كارادي فو : الغزالي ، ص ٢٢ ـ ٢٣ .

(١٥٩) ابن رشد والرشدية : ص ١١٦ .

يقول رينان : « وفى الفرق الدينية التى صدرت عن الاسلام ما ينم عن تفتن العرب وشخصيتهم » ويقول : « وهكذا فانك اذا تجاوزت دراسة الفلسفة اليونانية وجدت الاسلام قد زود نشاط الاذهان بحقل واسع من المناقشات العقلية التى يطلق عليها اسم الكلام . . . ولا يتم علم الكلام الذى وجد لدى المسلمين قبل ادخال الفلسفة اليونانية اليهم فى عهد المامون على مذهب خاص فى البداية » (١٦٠) ويؤيد مثل هذا الرأى ابن خلدون ايضا حيث يعزو نشوء علم الكلام الى تفسير المتشابه فى القرآن .

يقول ابن خلدون أنه توجد فى القرآن آيات متشابهة يلتبس معناها على القارىء ، لذلك نشأ خلاف فى تفاصيل العقائد أكثر مثارها من الآيات المتشابهة فدعا ذلك الى الخصام والتناظر واستدلال بالعقل زيادة الى النقل فحدث بذلك علم الكلام (١٦١) .

وهذا هو رأى **حنا الفاخورى وخليل الجر** يقولان : « اذا فهمنا بعلم الكلام النظر فى القضايا العقائدية الايمانية لمجرد فهم النصوص التى تحددها فنستطيع ان نعود الى السنوات الأولى للاسلام ونجد ان أكثر العلوم نشأت من القرآن وحوله . . . » (١٦٢) .

اما علم الكلام فقد نشأ حول القرآن احتى للدفاع عنه وللبرهان على صحة ماجاء فيه ؛ وهي مسالة يكاد ينعقد عليها الاجماع ؛ فان تعاريف علم الكلام السابقة وطبيعة علم الكلام وهو انه يسلم بمسلمات ايمانية آتية من القرآن والوحي اكبر دليل على صحة هذه الدعوى ولكن المسالة الرئيسية هى هل الحافز الى استخدام العقل — اى علم الكلام — لاثبات هذه العقائد حافز داخلى ام خارجى — مسيحى او يونانى الخ . . . هذا هو السؤال والذى يراه ابن خلدون ورينان وكرادى تو هو ان علم الكلام نشأ تلقائيا وليس لأسباب خارجية ، اما القول بان الكلام نشأ حول القرآن والدفاع عنه فهو امر يتفق عليه من يقول بان علم الكلام نشأ تلقائيا ، ومن يقول انه نشأ بمؤثرات خارجية ومن يقول بكليهما ويمثل هذا القول جميع من ذكرت سابقا . الى جانب **كارديت وقنواتى** (١٦٣) وكذلك من يقول بان علم الكلام نشأ باسباب خارجية او بكليهما كما سياتى .

ويرى عمر فروخ فى كتابه : « **تاريخ الفكر العربى** » مثل راى كرادى تو والآخرين ، فيعزو نشوء علم الكلام الى اسباب داخلية اربعة وهى :

١ — **الفضول العقلى** : ويعنى المؤلف بسؤال المسلمين الرسول عن الاشياء التي ليس منها جواب كاف فى القرآن مثل السؤال عن الروح وسواها كما يخبرنا القرآن نفسه ، وقد حث القرآن نفسه على التفكير (١٦٤) .

---

(١٦٠) المصدر السابق : ص ١١٩ .

(١٦١) ابن خلدون : المقدمة — تحقيق وافى . ج ٣ ص ١٠٤١ فما بعد ، وكذلك ص ١٠٥٠ .

(١٦٢) تاريخ الفلسفة العربية — ج ١ ص ١٧١ .

(١٦٣) المدخل الى الفلسفة الاسلامية ص ٣٨ (بالفرنسية) عن خليل الجر : ج ١ ص ١٧١ .

(١٦٤) فروخ — تاريخ الفكر العربى — ص ١٤٣ .

٢ – التشدد في المبادىء : يقول المؤلف ان مواقف الناس من العقائد المنزلة مثل الايمان ومرتكب الكبيرة تختلف باختلاف الظروف الاجتماعية والنفسية . وهذا ادى الى اختلاف الاراء حول المسائل الايمانية ، ويضرب مثلا لذلك بالخوارج البدو ، وموقف المرجئة انصار بني امية في الشام ، وموقف المعتزلة وهم اهل البصرة والكوفة وبغداد من مقترف الكبيرة . فالخوارج لانهم بدو تشددوا في المسألة واعتبروا الايمان لا يتم الا بالكل ، أي ان من ارتكب ذنبا كبيرا او صغيرا بطل ايمانه وكفر . اما المرجئة فهم في جانب بني امية ، ويعلنون ان الاخرين اغتصبوا الخلافة ، ولذلك جاءوا بقولهم بان مرتكب الكبيرة مؤمن .

اما المعتزلة فقد التمسوا للناس الأعذار ووقفوا – وهم اهل البصرة والكوفة وبغداد موقفا وسطا فقالوا بالمنزلة بين المنزلتين (١٦٥) .

٣ – التفكير السياسي : والمؤلف هنا يعزو نشوء بعض الآراء الى مسألة الخلافة ، وما اذا كانت منصبا دنيويا غرضه اقامة الأحكام كما عند الخوارج واهل السنة ، ام منصبا دينيا كما هو عند الشيعة (١٦٦) .

٤ – اقناع غير العرب : يدعي المؤلف ان العربي ادرك اسرار بلاغة القرآن فاقتنع بسبب هذه البلاغة وحسن الفهم للقرآن . ويدعي ايضا ان العربي بفطرته اقرب الى التوحيد . ولكن غير العرب ، سواء اسلموا ام لم يسلموا ، فان موقفهم كان مختلفا ولذلك جادل العرب المسلمين في امور القرآن وعقائده (١٦٧) . ان رأي فروخ الأخير يجعله ممن يعترف بالأثر الخارجي الذي يعني الى جانب ما يعنيه – اختلاط المسلمين والعرب بغيرهم وعملية الجدل والأخذ والعطاء الفكري بينهما . اما ادعاء المؤلف ان العربي بفطرته موحد فأمر فيه نظر كثير وليس هنا محل مناقشته ، وهو على العموم تكرار لأقوال لنسان ورينان وجوتيه (١٦٨) .

الخلاصة :

ان هذا الفريق يعزو نشوء علم الكلام الى اسباب داخلية وانه نشأ تلقائيا .

● **الرأي الثاني** – انه نشأ لاسباب خارجية فقط . ولست اعرف لهذا ممثلا سوى علي سامي النشار في كتابه : « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » ، يقول النشار ما نصه « علم الكلام اذن كان بحثا فلسفيا يختلف اختلافا بينا من تلك الفلسفة المشائية في كثير من اصولها ولكنه كان في جوهره بحثا ميتافيزيقيا ، كيف نوفق اذن بين قيام هذا العلم على اسس فلسفية وبين قولنا ان الاسلام حارب الفلسفة ؟ هنا مشكلة تبدو الفلسفة الاسلامية الحقيقية » (١٦٩) ، لم

---

(١٦٥) فروخ كذلك ص ١٤٤ – ١٤٥ .

(١٦٦) فروخ كذلك ص ١٤٥ – ١٤٦ .

(١٦٧) فروخ كذلك ص ١٤٦ .

(١٦٨) انظر – مصطفى عبد الرازق – تمهيد : الكتاب الأول ، ومقدمة وخاتمة كتاب : مدكور – في الفلسفة.

(١٦٩) نشأة – ص ١٣ فما بعد .

يرفض القول الفلسفي بقوله : « ولكن هذا القول يتنكب الواقع تنكبا شديدا . وقد اسلفنا ان الاسلام في ذاته لم يدع الى قيام مذهب فلسفي، كما أنه جاهد البحث في العقائد جهادا شديدا ، وهو ، أي الاسلام ، القوم الأعظم لتلك الامة وملهمها وحدة فكرية وسياسية ، اذن ثمة داع دفع المسلمين الى البحث في المسائل الميتافيزيقية وقيام تلك المذاهب على القرآن نفسه (١٧٠) . **هذه العوامل او الأسباب هي على خارجية لا تمت الى جوهر الاسلام بشيء ويمكن ان تعدد هذه العوامل بما يأتي :**

١ ـ اليهودية ـ ٢ ـ المسيحية ـ ٣ ـ الفلسفة اليونانية ـ ٤ ـ المذاهب الغنوصية الشرقية

وبما أنني سأتكلم عن العوامل الخارجية فيما بعد ذلك فلا داعي لذكرها هنا .

ولكن ثمة انتقادات كثيرة يمكن توجيهها الى هذين الرايين :

ان كلا من هذين الرايين متطرف ، والصحيح ان علم الكلام والفكر الفلسفي كله قد تضافرت على نشأته عوامل داخلية واخرى خارجية ، وكانت من التداخل بدرجة قد يصعب حقائصها أو التركيز على واحد منها فقط .

فليس من شك ان التفكير الاسلامي لا يمكن ان يقومه ويحدده الوضع الداخلي للمسلم فقط سواء اردنا بهذا الوضع الاجتماعي والجغرافي ـ اختلاطه ام عدم اختلاطه بغير المسلمين ـ ام اردنا به الوضع العقلي اعني كونه مغلقا على نفسه دون ان يصل اليها نور خارجي ـ اعني تفكير غير المسلمين . فان القرآن نفسه يتحدث عن وجود الامم والاراء الاجنبية في العالم الاسلامي حتى زمن الرسول وفي الجاهلية في الحجاز فكيف بك وقد بعد العهد وحدثت الفتوحات وسكن المسلمون العراق والشام وسواها ، وعشا مفسر الاراء الفارسية والهندية في العراق ـ والمسيحية على الخصوص ـ في الشام ـ ؟ وسأشير فيما بعد الى هذه المؤثرات الخارجية بما لا يقبل الشك .

ومن الجهة الاخرى فان تجريد العرب والمسلمين الاوائل من اي اثر في نشوء علم الكلام وفي اثارة مشكلاته هو امر غير تاريخي وغير طبيعي . فان العرب والمسلمين الاوائل حتى نهاية القرن الاول الهجري ـ كانوا بشرا ، لهم عقول مهما يكن الايمان يملاها فهي بلا شك قابلة للنمو الداخلي ، وكل انسان متى بلغ حدا من الكبر ـ العمر ـ وبلغ مجتمعه حظا من الرقي ، لابد وان يبدأ عنده السؤال وتلوح في ذهنه مشاكل الكون ، والقرآن حافز قوي في هذا السبيل فهو يحث على التفكير ـ كما بينا حين الكلام عن حالة المسلمين العقلية زمن الرسول . كما يتضمن مواقف متعددة تبدو لاول وهلة وحسب الظاهر متضاربة مثل مسألة الجبر والاختيار ، كما انه بسبب المتشابه من الآيات فلابد ـ حتى لو عزلنا المسلمين عزلا تاما عن الأثر الخارجي ـ وان تنشأ بمرور الزمن حركة عقلية تسأل عن التوفيق والتفسير . ولذلك فانني ارى وضع الأسباب الداخلية موضع الاعتبار .

---

(١٧٠) كذلك ص ١٢ .

ان هذا الراى الاخير هو الراى الاكثر قبولا فى الوقت الحاضر من معظم الباحثين واذكر على سبيل المثال لا ــ الحصر « جوستاف دوجا » المستشرق الألمانى و « جولد تسيهر » **يقول الأول:** ان الفرق الاسلامية والفلسفة الاسلامية بصورة عامة ، ونظرا لاهمية هذا هي حركة نقدية تمحيصية للقرآن على نمط ما فعله الفلاسفة الأوروبيون فى تمحيص التوراة والانجيل (١٧١) .
ويقول جولد تسيهر « ليس الأنبياء من رجال علم الكلام ، فالرسالة التي يأتون بها بدافع ادراكهم المباشر ... لا تترتب كهيكل مذهب مبني طبقا لخطة يرى فيها مقدما ، بل كثيرا ما تتحدى كل محاولة للتنسيق المذهبي ، يجب اذن الانتظار الى ان تأتي الأجيال التالية ، حيث تؤدى الثقافة المشتركة للأفكار المستقاة من الأنصار الاوائل الى تكوين طائفة محددة ، عندئذ تتخذ تلك الأفكار شكلا مجسما ، عن طريق وسائل داخلية فى الطائفة نفسها ، وبفعل تأثيرات البيئة المحيطة ــ بذلك يبدون ما يكون فى التعاليم النبوية من ثغرات ، ويشرحونها فى اغلب الحالات شرحا غير واف ، اى انهم يفسرونها مفترضين اشتمالها على ما لم يخطر على بال واضعها من افكار (١٧٢)
ونلاحظ ان هذا القول بتضارب القرآن : هو قول دى بور (١٧٣) ، **وماكدونالد** (١٧٤) **وبندلي جوزى** (١٧٥) .

واذا تجاوزنا راى جولدتسيهر فيما يخص رايه هنا فى القرآن وتناقضه ، لأنه يعتبره من تأليف الرسول ، وهو راى حاول الرد عليه المترجم فى الحواشى ، نجد ان جولدتسيهر مصيب فى اقراره بالمؤثرات الخارجية والداخلية ، وهو يحددها كما يلى (١٧٦) .

١ ــ الأسباب السياسية .

٢ ــ طبيعة القرآن حيث يدعو الى التفكير ويقدم حلولا تبدو متضاربة فى المسائل العقائدية .

٣ ــ مسألة الارادة والجبر التي يرى المؤلف انها كانت البذرة الأولى الخطيرة التي ظهر حولها الجدل منذ زمن الرسول والتي يستند الفرقاء المختلفون حولها جميعا على القرآن (١٧٧) .

---

(١٧١) عن مصطفى عبد الرزاق ــ كتابه السابق ــ الباب الاول ، الفصل الاول كله حول التفاصيل .

(١٧٢) جولدزيهر : العقيدة والشريعة ص ٧٧ ــ ١٠٠ .

(١٧٣) دى بور ــ تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ٧١ وانظر رد المترجم ابى ريدة عليه فى حاشية ــ (١) على نفس الصفحة .

(١٧٤) ماكدونالد :
Macdonald, D.B. : The Development of Muslim Theology, Jurisptudence and Constitutional Theology, London 1203 P. 127.

(١٧٥) بندلي جوزى : من تاريخ الحركات الفكرية فى الاسلام ، بيروت ، دار الروائع ، بدون تاريخ ، ص ٥١ .

(١٧٦) جولدزيهر ــ كذلك ــ ص ٧٧ فما بعد .

(١٧٧) وقد سبق ايضاح القول بان الامويين استغلوا المذهب ، ورأى من يرى انه ظهر بدوافع التقى الزائد .

٤ ـ الفلسفة اليونانية ومؤثرات اجنبية اخرى .

٥ ـ الرد على انواع الشرك من مذاهب الثنوية واقانيم النصارى وعبدة الأصنام والالحاد مثل الدهرية . وفي القرآن اشارات الى جميع هذه وحجاج ضدهم .

٦ ـ آيات تدل على الجبر واخرى على ان الانسان حر مختار ، هذا مع ان القرآن صريح في القول بالعقاب والثواب الأخروي ، مما يتطلب مسؤولية الانسان وانه حر ولابد ان مثل هذا الموقف سيجعل المسلم يفتش عن حل لكل هذه الأمور التي قد تبدو غير منسجمة مع بعضها البعض ، أعني القول بالجبر في مواضع مختلفة من القرآن ، ففيما يخص حرية الانسان : الآيات كثيرة مثل « ولا نكلف نفسا الا وسعها ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لايظلمون » (١٧٨) ،وكذلك « وخلق الله السموات والأرض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لايظلمون » (١٧٩) . وكذلك « قل كل يعمل على شاكلته » ، (١٨٠)وكذلك « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (١٨١) ..

اما عن **جبرية الانسان** فان الآيات كثيرة كذلك : « من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم » (١٨٢) ، « ومن يضلل الله فما له من سبيل » (١٨٣) « والله خلقكم وما تعملون » (١٨٤) « الله خالق كل شيء » (١٨٥)« فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » (١٨٦) « ومن يهد الله فهو المهتدى ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا» (١٨٧) .

وليس من شك ان الباحث يستطيع ـ دون ان يتطرف ـ ان يرجع مذاهب المسلمين الأولى حول الجبر والاختيار الى القرآن دون التأثر بمؤثر خارجي ، وقد اوضح ماكدونالد في كتابه « علم الكلام » .. ان مسألة الحرية والجبر تنشأ بحسب ضرورة فلسفية للعقل الانساني وهذا هو رأي جولد تسيهر (١٨٨) .

ومع صحة سلوك مثل هذا المنهج الا انني سبق ان قلت ان المؤثرات الداخلية والخارجية

---

(١٧٨) سورة ـ المؤمنون ـ ٢٣ : ٦٢ .

(١٧٩) الجاثية ـ ٤٥ ، ٢٢ .

(١٨٠) الاسراء ـ ١٧ : ٨٤ .

(١٨١) الكهف ـ ١٨ : ٢٩ .

(١٨٢) الأنعام ـ ٦ : ٣٩ .

(١٨٣) الشورى ـ ٤٢ : ٤٦ .

(١٨٤) الصافات ـ ٣٧ ، ٩٦ .

(١٨٥) الزمر ـ ٣٩ : ٦٢ .

(١٨٦) الأنفال ـ ٨ : ١٧ .

(١٨٧) الرعد ـ ١٣ : ٣٣ .

(١٨٨) جولد زيهر حاشية (١) على ص ٦٧ .

متلاحمة ولذلك لا اريد ان اعزو خوض المسلمين في القضاء والحرية الى القرآن وحده ، فان المؤثرات الاجنبية اثرها كذلك كما سنوضح ذلك فيما بعد .

مسائل اخرى مثل رؤية الله وعدم رؤيته منصوص على كليهما في القرآن ، « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » (١٨٩) وكذلك الحديث : انكم سترون ربكم عيانا (١٩٠) ، اما الدالة على الرؤية فهي : « لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار (١٩١) .. » وكذلك مخاطبة الله لموسى عندما طلب رؤيته بقوله : لن تراني . انظر الآية كلها فيما بعد .

المؤثرات الداخلية والخارجية لنشأة علم الكلام والفكر الفلسفي عموما :

(أ) **المؤثرات الداخلية : طبيعة القرآن** . على الرغم من صحة القول بأن القرآن ليس كتاب فلسفة او كلام ومع انه من الصحيح انه لم يشجع الجدل في الدين فانه قد دعا الى التفكير بحدود ، اعني التفكير ضمن نطاق المعتقد الديني لفهمه وشرحه والتدليل عليه (١٩٢) .

يضاف الى ذلك ان القرآن ـ وهذه هي النقطة المهمة ـ جاء بحلول كثيرة حول مشاكل فكرية متعددة ، فقد تكلم القرآن عن مسائل مثل ١ ـ **وجود الله والاستدلال على وجوده** ، وعلى انه واحد : **قل هو** الله احد .. (١٩٣) وفي سورة الأنبياء ، لو كان فيهما آلهة **الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون** (١٩٤) .. الخ وكذلك الآية ، والهكم اله واحد **لا اله الا هو الرحمن الرحيم** . ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون (١٩٥) . وانظر كذلك سورة آل عمران (١٩٦) .

وقد استدل القرآن على وجود الله بدليل الصنع وبدليل النظام ، اعني الاستدلال بوجود العالم ونظامه وسير الشمس ورفع السماء وتعدد الموجودات الخ . وسوف نرى ان هذا الدليل كان من اقوى ادلة المثبتين لوجود الله قديما وحديثا .

---

(١٨٩) القيامة ٧٥ : ٢٢ ـ ٢٣ .

(١٩٠) البخاري : الصحيح ، كتاب التوحيد ، باب ٢٤ .

(١٩١) الانعام ٦ : ١٠٣ .

(١٩٢) جولدزيهر ـ ص ٨٨ ، ودي بور ، حاشية المترجم رقم (١) على ص ٩٧ .

(١٩٣) قرآن ١١٢ : ١ .

(١٩٤) ٢١ : ٢٢ .

(١٩٥) قرآن ٢ : ١٦٣ ـ ١٦٤ .

(١٩٦) قرآن ٣ : ١٩ ، ١٩١ (وقد جمعنا ادلة القرآن على وجود الله في الفصل الاول من القسم الاول في كتابنا « مشكلة الخلق » بالانجليزية) .

٢ ـ **خلق العالم** : لم يوضح القرآن معنى كلمة (خلق) ولذلك فسر ـ المتكلمون وفلاسفة الاسلام وسواهم الخلق مذاهب كثيرة فادعى المتكلمون والمفسرون والمحدثون وقسم من المؤرخين ان القرآن والحديث النبوي يعلمان الخلق من عدم ، بينما رأى بعض الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد انه يقول بالخلق من مادة أولى . وقد أجمع جميع هؤلاء متكلمين او مؤرخين او محدثين أو فلاسفة على انه خلق الخلق من الماء ، واختلفوا في هل الماء نفسه مخلوق أم قديم ، فقال الفلاسفة المشار اليهم أن الماء قديم لم يخلقه الله من عدم استنادا على آية من هود ، والتي نصها ، « هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم احسن عملا (١٩٧) » . على ان الدراسة المقارنة للقرآن بالشعر الجاهلي وبالحديث النبوي وباستعمال كلمة خلق آنذاك ، وبالتوراة التي يرد فيها تفصيل فكرة الخلق في القرآن هي التي تقرر حقا المعنى المراد والرأي الصائب من هذين الامرين ولا يمكن ان يصل المرء الى فكرة عامة عن الخلق في القرآن الا بالرجوع الى آيات أخرى وخصوصا سورة فصلت (١٩٨) ، وهي التي تتكلم عن تفصيل ومدة خلق السموات والأرض وأصلهما قبل الخلق ، وسورة الأنبياء (١٩٩) .

٣ ـ **مسألة جواز رؤية الله** ـ وهذه لها اتصال بلا شك بصفات الله الجسمية وهذه المسألة الأخرى كانت مثار تساؤل فان الله يصف نفسه مرارا بصفات جسمية كاليد والحلول في المكان والاستواء (٢٠٠) .

٤ ـ **مسألة الكلام** ـ وان القرآن كلام الله وما يقتضي ذلك من نسبة صفات البشر اليه اذا اخذ الكلام ظاهريا مع انه أي القرآن يقول انه لا يشبهه شيء او ليس كمثله شيء (٢٠١) .

٥ ـ **بعث الأجساد** ـ وهذه مقررة في القرآن ، ولابد انها اثارت بعض التساؤل في ذهن المسلم ، خصوصا وانها تخالف المعتاد من تحلل الأجسام ، وتختلف مع عقيدة الجاهليين في استحالة بعث الأجساد (انظر ما سبق عن عقائد الجاهلية)

٦ ـ **النبوة والوحي** ـ ولاشك أن الانسان ـ بعد نمو عقله ـ يحتاج الى أن يفسرهما تفسيرا عقليا ليقبلهما عقليا .

---

(١٩٧) قرآن : ١١ : ٧ .

(١٩٨) قرآن : ٤١ : ٩ ـ ١٢ .

(١٩٩) قرآن : ٢١ : ٣٠ وللقارىء مراجعة كتابنا بالانجليزية « مشكلة الخلق » القسم الاول خصوصا الفصل الاول والثالث حول موقف القرآن والمفسرين من اصل العالم

(٢٠٠) للقارىء مراجعة كتاب محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة . الفصل الثالث كله ، حيث يذكر المؤلف عشرات الآيات حول التجسيم والتشبيه وصفات الله عموما ورؤيته الخ ، مع تخريج المعتزلة والأشاعرة وسواهم لها . ص ٦٥ ـ ١٠٩ .

(٢٠١) قرآن ٤٢ : ١١ .

نخلص من ذلك الى ان القرآن يقدم جملةمن التشبيهات والآيات التى تجعل لله ظاهريا صفات الاشياء والبشر مثل الاستواء واليدوالوجه (٢٠٢) الخ . وقد لخص ابن خلدون ذلك باشارته الى أن المتشابه من الآيات فى القرآن كان سبب ظهور علم الكلام . وسبقت الاشارة الى رأى ابن خلدون . وهذا هو رأى محمد عبده وآخرين (٢٠٣) وكان من جراء هذا ان انقسم المسلمون الى طوائف من آخذين بالنص دون تجسيم ومن مجسمه ، ومن مؤولين الآيات بما يفهم منه تنزيه الله عن الحسية والتشبيه هذاق مسالة الصفات . وكذلك انقسموا فى المسائل اعلاه بين جبرية وقدرية وواقفة ، وبين من يقول بقدم القرآن أوحدوثه وجواز رؤية الله او عدمها .

ولابد من ان اختم اهمية القرآن فى نشوء علم الكلام والفلسفة بهذه الملاحظات التي يقدمها محمد يوسف موسى استنادا على ملاحظته وعلى المستشرق الفرنسى ما سينيون وهي : ان القرآن ساعد على التفلسف بسبب (٢٠٤) .

١ ـ **خصائص اسلوبه** : فهو نثر خلص من قيود الشعر والسجع فهو لذلك يوحي الى حد كبير بتفكير منهجى فى المسائل التى يتناولها صراحة او اشارة ، اكثر مما يوجبه الشعر المقفى ، مما يساعد على التسلسل المنطقى .

٢ ـ **يلزم القرآن كما يرى ماسينيون خاصية التحديد والوضوح في بعض المسائل** ، مثل التوحيد وعدم مشابهة شيء له وفى مدة خلقه العالم وفى بعض صفاته مثل انه سميع (٢٠٥) الخ وهذا التحديد هو خصائص كل علم او فلسفة .

٣ ـ **ترك القرآن التحديد أحيانا اخرى** ، وهذا كما لاحظ ماسينيون ، يدفع العقل للتفكير الفلسفى لفهم مايريد القرآن تماما ، مثال ذلك عدم تحديد المقصود « بالخلق » فى القرآن اهو من عدم أم ـ مادة أولى ؟ وكذلك فى كلام القرآن عن الروح .

٤ ـ **تقديم القرآن لأدلة على بعض القضايا الايمانية** ، مثل وجود الله ، وان العالم له موجد وعدم تعدد الآلهة ، واثبات البعث الجسدى .

٥ ـ **الدعوة الى الايمان بالغيب فى المسائل التى تفوق العقل** مثل المعراج والاسراء (٢٠٦) والخلق من لا شيء ، والبعث الجسدى .

---

(٢٠٢) قرآن ٧ : ٥٤ ، ٢٥ : ٥٨ ، ٥ : ٦٤ ، ٥٥ : ٢٧ ، ٨٩ : ٢٢ .

(٢٠٣) محمد عبده . رسالة التوحيد . ص ٨ . والقرآن والفلسفة . ص ٤٣ .

(٢٠٤) القرآن والفلسفة ص ٤٥ فما بعد ، ص ٥٢ ـ ٦٤ .

(٢٠٥) القرآن ٤٢ : ١١ .

(٢٠٦) القرآن والفلسفة ص ٥٢ ـ ٦٤ .

ثانيا ـ المشاكل السياسية والخلافات السياسية بين المسلمين :

فى كتب الفرق القديمة ذكر لهذه الخلافات، وأول ابتدائها عند المسلمين كما نجدها عند الشهرستانى والاسفرائينى والبغدادى والأشعرى والرازى وابن حزم والمقريزى والمقدسى والنوبختى وغير هؤلاء . واهم المشاكل : مشكلة الخلافة وشروطها ، والحروب الداخلية ـ مثل : حروب الجمل وصفين وغيرها والموقف منها ، ومقترف الكبيرة وحد الايمان وموقف الفرق من الأمويين بعد ان اصبحوا فى الحكم الى غير ذلك ، وفى كلامنا فيما سبق مايوضح هذه النقطة .

• • •

انتهينا الآن من الكلام عن الأسباب الداخلية لنشوء علم الكلام ، والآن نتكلم عن :

(ب) الأسباب الخارجية لنشوء علم الكلام والفلسفة :

يمكن اجمال ذلك بالأسباب الرئيسية التالية :

● الاثر اليهودى والمسيحى :

تأثر المسلمين باليهودية والمسيحية امر مسلم به عند معظم الباحثين فى الوقت الحاضر، وانما يجب ان ينصب البحث بعد الآن فى تحديد العناصر والافكار التى اخذها المسلمون عن هؤلاء ان كان لهؤلاء اثر فى ظهورها عند المسلمين ، ويجب ان يتجنب الانسان فى هذا الصدد موقفين متطرفين : الاول ـ يريد ان يلغى كل اثر مسيحى او يهودى ، والآخر ـ يحاول ان يرجع كل فكرة كلامية اسلامية الى المسيحيين واليهود .

لقد بحث مستشرقون كثيرون امر الاثر اليهودية وعلى الأخص المسيحية ويمكن الاشارة الى **فون كريمر** (٢٠٧) **وماكدونالد** (٢٠٨) **وبيكر ، وفلهاوزن ، وجولد زيهر** (٢٠٩) ، **وفريد لاندر** (٢١٠)

---

(٢٠٧) فون كريمر : الحضارة الاسلامية . ترجمة الى العربية محمد طه بدر . القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ٦٤ ـ ٦٦ فما بعد ، والكتاب نفسه له ترجمة انكليزية ، ترجمة خودا بخش Khada Bulyhsh كلكتا ، ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠ ص ٥٧ ومواضع اخرى ، وكذلك ص ٦٥ ـ ٦٦ .

(٢٠٨) ماكدونالد : كتابه السابق ـ ص ١٣١ .

(٢٠٩) جولدزيهر ، كتابه السابق ـ ص ٢٢٩ وماحولها ، حيث يرجع التجسيد بالالوهية ثلاثة ـ الى اليهود والمسيحية ، كذلك ـ ص ٢١٥ .

(٢١٠) فريد لاندر :

Friedlaender. I : The Heterodoxies of The ShT'a, 1909 — P. 1-2, 13.

وآدم ميتز (٢١١) **وسويتمان** (٢١٢) ، **ونيلنو**(٢١٣) ، **وفنسنك** (٢١٤) ، **وتريتون** (٢١٥) ،**ونيكلون** (٢١٦) ، **وقليوم** (٢١٧) ، **وارنولد** (٢١٨) ، **واولريووات** (٢١٩) ، وسواهم .. ان الاتصال التاريخي بين المسلمين من جهة واليهودوالمسيحيين من جهة اخرى متوفر ويمكن اجمال هذه الوضعية بما يلي :

كان المسيحيون واليهود يعيشون بين‌ظهراني العرب حتى في الحجاز منذ الجاهلية ، وقد ازداد هذا الاتصال بعد فتح العراق والشام‌ومصر الخ .. ولم يلبث العرب أن تزوجوا من نساء المسيحيين واليهود .

وقد وصل تأثير المعتقدات والأفكار الكلامية‌والدينية اليهودية والمسيحية الى المسلمين ، لأن كثيرا منهم اسلمواظاهريا وتمسكوابآرائهم باطنيا،كما ان الانتقال من دين الى دين ، حتى وان كان حقيقيا ، لا يلغي جذور الاعتقادات الاولى ،ولذلك فان مسائل الكلام والجدل عندالمسيحيين او اليهود انتقلت معه بعد اسلامه ، يضاف الى‌ذلك ان الاسلام كان يقبل بقاء أهل الكتاب على اعتقادهم اذا ما دفعوا الجزية .

---

(٢١١) آدم ميتز :
Adam, Mez : The Renaissance of Islam. En. Tr. by Khuda : Bukhush and Margoliouth, London 1937.

وكذلك بالعربية ، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع‌الهجري ، ترجمة ابو ريدة ، ١٩٤٨ . القاهرة .

(٢١٢) سويتمان :
Sweetman, J. W. : Islam and Christina Theology, London ; 1945. esp. part one, Vol. 1. pp. 1-83.

فتكلم عن اليهودية والاساطير والمسيحية في الجاهلية‌ص ٢ ، وعن دور يوحنا ص (٥) ، وعن فكرة الكلمة‌اليونانية والقرآن ص ٨ ، وصلة القرآن بالقصص في التوراة والانجيل‌ص ٩ ، وكذلك قصة الخلق في هذه الاديان ص ٢٣ ــ ٢٤ ، فكرة القرآن والمسيحية عن المسيح واحداثه ص ٢٧ ــ ٤٠ ،والى المسيحية في آراء الفرق الاسلامية بتفصيل ص ٤٢ فما بعد . الى مدرسة الاسكندرية في الحديث ص ٤٧ . وعن‌يوحنا الدمشقي ص ٦٢ فما بعد ، وعن ثيودور ابو قرة ص ٦٨ ، وعن بطريارك ماراتيموثي ص ٦٩ ــ ٨٢ .

(٢١٣) نيلنو : مقاله : « اسم القدرية » ترجمة‌عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية . القاهرة . ١٩٤٠ . ص ٢٠٢ .

(٢١٤) ونسنك :
Wensinck A. J. : The Muslim Creed. Cambridge, 1932 — P. 52. See : Below.

(٢١٥) ترتون : كتابه السابق ــ في مواضع متفرقة.انظر لتفصيل كلامنا عن التالي المسيحي بعد قليل .

(٢١٦) نيكلسون :
Nicholson, R. A. : A Literary History of The Arabs, 7th Ed. Cambridge 1956.

(٢١٧) قليوم : « الاسلام » ترجمة محمد مصطفى ،القاهرة ١٩٥٨ ، وبالانجليزية :
A. Guillaume : Islam, 3rd. ed. Edinburgh. 1961. p. 128.

(٢١٨) ارنولد : الدعوة للاسلام : ترجمه الى العربية‌حسن ابراهيم حسن . طبعة ثانية . القاهرة ١٩٥٧ ــ ص ١٠٢ .

(٢١٩) ، (٢١٩) : انظر ما سيلي عند كلامنا‌عن دور يوحنا الدمشقي .

أما طرق وصول افكار هؤلاء الى المسلمين فهي الاتصال الشخصي وعن طريق المناقشات ، سواء بحضور الخلفاء او بين اصحاب الديانات على نطاق خاص كما ان بعض المسيحيين كانوا كتابا في زمن الامويين وخصوصا في الشام ، ومنهم يوحنا الدمشقي (ت ١٦٠ هـ) الذي كان والده سرجيوس مستشارا لدى معاوية وعبد الملك ، ثم اسند المنصب اليه وظل فيه حتى اعتزل سنة ١١٢ هـ في دير يصنف الكتب .

ومن الذين خدموا الامويين من المسيحيين الشاعر الاخطل (٢٢٠) . وكذلك ثيودور ابو قرة (ت ١١٧ هـ) . وكذلك **البطريارك تيمولى** الذي يوجد قسم من مجادلاته مع المتكلمين المسلمين امام الخليفة المهدي في كتاب المستشرق سويتمان(٢٢١) .

وكذلك فان واحدا من مناقشات ابي قرة مع المتكلمين المسلمين امام المامون قد حفظ في كتاب الفه ابو قرة نفسه ، وتوجد نسخة منه في مكتبة باريس (٢٢٢) ، كما توجد كتب بالعربية ليوحنا الدمشقي في المتحف البريطاني لا يعرف تاريخها (٢٢٣) . ومن المهم التاكيد على ان مراكز الثقافة اليونانية في العالم العربي قبل الاسلام وبعده مثل **جنديسابور وحران والاسكندرية الخ** وكذلك المدارس المسيحية هي في الوقت نفسه مراكز للثقافة والتاثير المسيحي (٢٢٤) .

ان تاثير علماء المسيحية الشرقية وخصوصا يوحنا الدمشقي قد اشير اليه مرارا كما اسلفنا عن كريمر وماكدونالد وبكر وكذلك فعل اوليرى وسويتمان وارنولد وغليوم ومونتجمري واط (٢٢٥) ومما يذكرونه ان يوحنا هذا قد الف كتابا سماه : « مناقشة بين مسيحي وعربي » .

(٢٢٠) ابن الاثير : الكامل في التاريخ . ج ٤ . ص ١٧ ، وجار الله – المعتزلة . ص ٢٢ ، والاغاني ج ١٤ ص ١١٢

(٢٢١) سويتمان – السابق : قسم اول . ج ١ . ص ٦٨ – ٨٢ .

(٢٢٢) الخوري غطاس ، مجلة المشرق . ج ٦ . ص ٦١٣ – ٦٢٥ .

(٢٢٣) كتابنا : مشكلة الخلق (بالانجليزية) قسم ثان ، ص ١٦٩ – ١٧٠ ، وحاشية ٩٧ منها ، حيث ذكرنا ارقام المخطوطات .

(٢٢٤) انظر فيما يلي : كلامنا عن مراكز الثقافة اليونانية والاثر اليوناني ، حيث ذكرنا عديد المصادر والبحوث .

(٢٢٥) يقترح الباحثون المحدثون ان اهم تاثير مسيحي في الحركة الفكرية الاسلامية كان على يد يوحنا الدمشقي (ت ١٦٠ هـ / ٧٧٦ م) واشير مرارا الى كتاب الفه يوحنا الذي كان يخدم الامويين باسم : مناقشة بين مسيحي وعربي (او – Saracen) ويميل ابو ريده : الى التقليل من تاثير كتاب كهذا لانه الف باليونانية . انظر : دى بور – كتابه السابق – حاشية (٢) على ص (٨) ونحن نميل الى امكانية هذا التاثير من خلال الاتصال الشخصي سواء بيوحنا او لمن يقرا كتابه من المسيحيين انفسهم . انظر : سويتمان – الوضع السابق . ص ٦٢ فما بعد ، وكذلك كريمر (الترجمة العربية) ص ٦٥ – ٦٦ ، وماكدونالد – السابق – ص ١٣١ ، وقد سبقت الاشارة الى بعض هذه المصادر كذلك ، اوليرى حيث يبين دور النساطرة في الترجمة والثقافة اليونانية ، واثر المسيحية في علماء الكلام والتصوف .. الخ ;

O'Leary. De Lacy : **Arabic Thought and its place in History**, London, 1722. p. 1-55, p. 85, 123 ff, 136 ff, 189, 214.

وانظر ايضا : مونتجمري واط :

M. Watt : **Islamic philosophy and Theology**. Edinburgh, 1967. p. 44, 66. Also : „ Early discussions about the „ Quaran ", etc.

وكذلك : الخوري غطاس : اعلام الفلسفة العربية . بيروت ١٩٥٧ ، ص ١٣١ وحواشيها

ومع ان **ابا ريدة** قد اوضح ان الكتاب القبالبونانية فليس من المحتمل ان المسلمين قرأوه ، أقول مع هذا فان المسلمين لابد تأثروا بيوحنا هذا عن طريق المشافهة ، بدليل أن صيغته هي : اذا قال لك العربي كذا فقل له كذا (٢٢٦) . . والحق بان التشابه بين اقوال يوحنا هذا مثلا وآراء القدرية في العدل ، والمعتزلة في رد الصفات الى الذات وعدم امكان معرفة الله الا من آثاره والأصلح وحرية الارادة والتأويل وانه خلق الخلق لغاية ، هو من الغرابة بحيث لايمكن ان يرد الى محض الصدفة .

وقد سبق ان ذكرنا روايات المقريزي وابن نباته وسواهما عن اخذ معبد وسواه عن نصراني ، كما ان ثالثا قدري كبير وهو غيلان يدعى بالدمشقي سكنا ، أو القبطي اشارة الى اصله المسيحي (٢٢٧) . ومما يدل على الأثر المسيحي اشتغال المسلمين بالرد على المسيحيين واذكر على سبيل المثال الفصول الطويلة التي كتبها ابن حزم في « الفصل » كما ذكر فرقهم ورد عليهم وذكرهم في المقارنات آخرون مثل الشهرستاني في « الملل » والباقلاني في « التمهيد » والجويني في « الارشاد » (٢٢٨) .

ومع انه يصعب حقا تحديد المسائل التي اثرت فيها المسيحية والمسيحيون في علم الكلام الاسلامي الا انه يمكن اقتراح النقاط التالية على اغلب الاحتمال لا اليقين ، وعلى سبيل المثال لا الحصر :

١ ــ **مسألة البحث في قدم الصفات اوحدوثها** عند متكلمينا ومحاولة القول بانها هي ذاته كرد فعل على فكرة الاقانيم ، بينما تظهر فكرة قدم الصفات التي هي ليست نفس الذات كبديل وشبيه لفكرة الأقانيم (٢٢٩) . وكذلك القول بصفات فعل وصفات ذات ، ومسألة خلق القرآن (٢٣٠) .

---

(٢٢٦) انظر : دي بور ــ السابق ــ حاشية (٢) على ص ٩٣ وما حولها .

(٢٢٧) بالاضافة الى ماسبق انظر : تريتون ــ السابق ــ حيث يذكر جميع الروايات والمصادر ص ١٧ فما بعد وكذلك ص ٥٤ ــ ٥٦ من الفصل الثالث .

(٢٢٨) ابن حزم ــ الفصل ــ ج ١ ص ٤٨ ــ ٦٢ ، ج ٢ ص ١٠ ــ ٦٨ فما بعد ، ومواضع اخرى ، والجويني ــ الارشاد القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٤٦ ــ ٥١ . والشهرستاني ــ الملل ــ ج ١ ص ٢٠٢ فما بعد ، ولم يتقدمهم الشهرستاني والباقلاني ــ التمهيد ــ بيروت ١٩٥٧ ، الباب الثامن ص ٧٥ ــ ١٠٤ .

(٢٢٩) هذا ما يستنتج من بعض اشارات المتكلمين في مناقشاتهم للاقانيم (انظر الحاشية السابقة) .

(٢٣٠) انظر ونسنك : ص ٥٢ ، ٧٢ ، وكريمر ص ٧ وماكدونالد ص ١٤٦ ، على ان تريتون يرى ان قول المعتزلة برد الصفات الى الذات هو قول يوحنا الدمشقي ، كتابه السابق . ص ٥٧ ، ويقول تريتون « ولكن يوحنا يعتبر القول بخلق القرآن كفرا ص ٢٩ ، ويرد اولري القول بقدم القرآن الى فكرة اللوغوس المسيحية والى يوحنا الدمشقي بالذات ــ كتابه السابق ــ فصل (٢) ص ٥٨ . وهو نفسه يرد القول بقدم الصفات عند الاشعري الى شبيه بقول المسيحية بالثالوث ــ الفصل الثامن ص ٢١٤ .

٢ ــ **مسالة حرية الارادة** : يقول ــ دي بور:كان النصارى الشرقيون يكادون جميعا يقولون بالاختيار (٢٣١) ويشير المؤرخون الى تيودور ابي‌قرة ويوحنا الدمشقي كمعاصرين للمسلمين كانا يقولان بحرية الارادة، كما ان اوغسطين وبلاجيوس وسواهما يقولون بها، وقد سبقت اشارة مؤرخينا القدماء الى الاصل المسيحي واليهودي لها (٢٣٢).

٣ ــ **قول المرجئة بان للعـذاب والنار في الاخرة نهاية** : ان هذا القول هو قول آباء الكنيسة الشرقية وكان يقول به اوريجيـون وتيـودور الطرسوى وتيودور المصيصي وهذا قول يعارض راى الكنيسة الغربية التي ترى خلود عـذاب النار (٢٣٣) .

٤ ــ منهم أخذوا فن المناقشة المنطقية .

٥ ــ هذا بالاضافة الى تشابه آراء يوحنا مع معظم آراء المعتزلة كما سبق وذكرت .

٦ ــ ولا يستطيع الباحث ان يغفل هـذا التشابه بين فكرة الغلاة عن علي بن ابي طـالب رضي الله عنه ، وبين المسيح كما نجده عند المسيحيين .

فان فكرة الوهية علي ورجعتـه وقيامه بمعجزات تشبه معجزات المسيح وفكرة المهـدى لابد ان تكون ذات اثر مسيحي الى جانب الآثار الاخرى . بالاضافة الى تأثير المسيحية في التصوف خصوصا فكرة الحب (٢٣٤) . وكذلك نعزو النظر التشبيه عند بعض المشبهة ، والحلولية ، الخ الى التأثير المسيحي (٢٣٥) ، وكذلك فعل مؤرخونا القدامى كما نجد ذلك في معظم كتب الفرق .

---

(٢٣١) دى بور ــ كتابه السابق ــ ص ٩٣ ــ ٩٤ ، وتعليق محمد عبد الهادى ابو ريده ، حاشية (١) على ص ٩٤ حيث يرى ان مسالة الجبر والاختيار تنشأ بحسبه ضرورة عقلية ، ويذكر المعلق راى جولدزيهر وماكدونالد . ومثل رايه راى محمد غلاب ، الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ــ القاهرة ١٩٦٢ ــ ص ٧٣ . وفون كريمر ــ السابق ــ ص ٥٧ (انكليزى) ، ونيللو ــ السابق ــ ص ٢٠٢ (ضمن التراث اليوناني) اما تريتون وفنسنك وواط فيرون ــ ان الاثر المسيحي ماهو الا عامل تنمية اما اصل المشكلة فداخلي ، اى مثل قول ابي ريده السابق ــ انظر تريتون ص ٥٤ ، وفنسنك ص ٥٢ ، ومونتجمرى واط . Watt. W.M. : Free Will ,. . . p. 21.

(٢٣٢) انظر كلامنا عن الجبرية والقدرية فيما سبق

(٢٣٣) ماكدونالد ــ السابق ــ ص ١٣١ ــ ١٣٢ .

(٢٣٤) جولدزيهر ــ العقيدة والشريعة ــ ص ٢١٥ حيث يرى ان الرجعة اصلها يهودي مسيحي مشترك ، ويذكر الدكتور عرفان عبد الحميد ان فريدلاندر يرى ان فكرة الدوكيتيزم Docetism عند بعض الغلاة المسلمين اصلها مسيحي واثرت فيهم بواسطة الثنوية : كتاب عرفان ــ السابق ص ٣٠ ، وفريدلاند ــ كتابه السابق ــ ص ١٠٠ ، ويرجع نيكلسون فكرة الحب الصوفي في الصوفية الاسلامية الى المسيحية : نيكلسون : الصوفية في الاسلام ، ترجمة نور الدين شريبة ، القاهرة ١٩٥١ . وكذلك كتابه الآخر : في التصوف الاسلامي وتاريخه : ترجمة ابي العلا عفيفي ــ القاهرة ١٩٤٧ ، وانظر : بدوى : شهيدة العشق الالهي ، سلسلة دراسات اسلامية (٨) طبعة ثانية ١٩٦٢ رقم ٦ ــ ١٣ ، ص ٤٣ ــ ٩٢ ، وكذلك الفصل الطويل في كتاب :خليل الجر ــ السابق ــ ج ١ ص ٢٩٨ ، وجبور عبد النور: التصوف عند العرب ، بيروت ١٩٢٨ ص ٥٤ .

(٢٣٥) آدم ميتز ــ كتابه السابق ــ ص ٦٢ (النسخة الانكليزية) .

● الأثر اليهودي :

أثر اليهود على العرب في الجاهلية لاختلاطهم بهم ، فنجد ان كثيرا من شعر امية بن ابي الصلت وزيد بن عدي في ذكر أصل العالم وسواه وفي ذكر الله والجنة والنار يستمدان من التوراة معينهم (٢٣٦) . ولاشك ان لليهود أثرهم في زمن الرسول ، كما كان لهم أثرهم في علم الكلام ، فقد ظهر فيهم من المتكلمين ابو سعيد الفيومي (٢٣٧) ، وكذلك حاليفي (٢٣٨) ، ومن الفلاسفة اليهود موسى بن ميمون (٢٣٩) ، وقد كان لهؤلاء وغيرهم أثر في علم الكلام الاسلامي سواء عن طريق مجادلاتهم أو كتبهم النقدية .

ويمكن اجمال الأثر اليهودي في تحديد ونشوء علم الكلام ومسائله بما يلي :

١ ــ عدم اعترافهم بنبوة الرسول ومجادلة المسلمين لهم حول هذه النقطة .

٢ ــ انكارهم لنبوة المسيح واعتراف القرآن بها .

٣ ــ التوراة زاخرة بالتشبيهات الجسمانية لله ، ولذلك ارجع كثير من مؤرخي علم الكلام القدامى اصل مذهب التجسيم والتشبيه عند المسلمين الى اليهود ، يقول الشهرستاني عند كلامه عن المشبهة الاسلاميين : « وزادوا في الاخبار ــ التي تدل على التشبيه ــ أكاذيب وضعوها ونسبوها الى النبي عليه السلام واكثرها مقتبسة من اليهود ، فان التشبيه فيهم طباع حتى قالوا : اشتكت عيناه فعادته الملائكة . . الخ (٢٤٠) ، ويقول الاسفرائيني « واعلم أن جميع اليهود في أصول التوحيد فريقان ، فريق منهم المشبهة وهم الأصل في التشبيه . وكل من قال قولا في دولة الاسلام بشيء من التشبيه فقد نسج على منوالهم . . . (٢٤١) ، ومما تجدر ملاحظته ان القرآن أيضا فيه تشبيهات يفهم منها ، اذا اخذت على ظاهرها ، بأن الله يرضى ويغضب ويجلس ويسير ويتكلم وله يد الخ . . .

٤ ــ القول بخلق القرآن : لقد سبق أن ذكرت عند الكلام عن مصدر قول الجعد بن درهم بخلق القرآن أن المؤرخين يرون انه اخذه من ابان بن سمعان وهذا الأخير اخذه عن طالوت بن اخت اعصم اليهودي أو (لبيد بن الأعصم) عدو النبي (ص) الذي كان يقول بخلق التوراة (٢٤٢) .

---

(٢٣٦) كتابنا : مشكلة الخلق (بالانكليزية) قسم اول ــ فصل (١) رقم (٥) ص ١٢١ ــ ١٢٣ وحواشيها .

(٢٣٧) ابن النديم : الفهرست . مطبعة الاستقامة (بلا تاريخ) ص ٤٠ .

(٢٣٨) حاليفي : كتاب الخزري (بالانجليزية) لندن ١٩٣١ ــ ترجمة هرشفيلد :
Halievi, Judah : Kitab al-Khazari — London 1931.

(٢٣٩) ابن ميمون : دلالة الحائرين : نشر فريدلاندر لندن ١٩٣١ ــ ترجمة هرشفيلد :
Maimonides : M. The Guide for the permlexed, Tr. by Friedlander, London, 1904.

(٢٤٠) الملل والنحل ج ١ ص ٩٧ .

(٢٤١) التبصير في الدين ص ١٢٣ .

(٢٤٢) ابن نباتة وابن الأثير . أنظر كلامنا من جهد .

ويذكر الخطيب البغدادي (٢٤٣) أن والد بشر المريسي أحد كبار القائلين بخلق القرآن من المعتزلة كان يهوديا .

● الأثر الفارسي والغنوصي :

من جملة المؤثرات التي لعبت دورا في مسارب الفكر الاسلامي منذ وقت مبكر « الغنوصية (٢٤٤) » . وقد قدم جولدسيهر الدليل الكافي على تأثيرها في « الحديث » أو في حركة الوضع في الحديث (٢٤٥) . وأبان آخرون ومنهم نيكلسون وجولدسيهر اثر الغنوصية في التصوف الاسلامي (٢٤٦) . كما أوضح بكر ان الغنوصية كانت اكبر خطر بحيث دفعت المعتزلة لمناصرة العقل ، ودفعت المأمون لترجمة علوم اليونان القائمة علي العقل لايجاد عالم عقلي يقف في وجه تيار الغنوصية القائم على الذوق الصوفي (٢٤٧) . وقد أشار دي بور (٢٤٨) الى أن الديانة الفارسية أثرت في المجادلات الكلامية عن طريق المانوية والفرق الغنوصية ، واثر مذهب الزروانية او الدهرية ، بجانب المذاهب الاثنينية ، لأنه الفى التثالية واعتبر الزمان زرفان او زروان – أي الدهر – هو المبدأ الأول . وقد صار هذا المذهب دينا يجاهر به في عهد يزد جرد الثاني ، واعتبره المتكلمون الحادا وأنكره الفلاسفة العقليون أيضا .

ومنذ وقت طويل أشار الباحثون بيكر واوليري وآخرون الى دور مدرسة جنديسابور المختلطة بآثار غنوصية ويونانية في حركة الترجمة والحركة العلمية سواء قبل أو بعد الفتح الاسلامي وملخص الدعوى هنا ان الفكر اليوناني انتقل الى المسلمين وهو متشبع بروح الزرادشتية والمذاهب الفارسية بالاضافة الى الروح الهلينية خصوصا في مدرسة جنديسابور وحران (٢٤٩) .

---

(٢٤٣) تاريخ بغداد – القاهرة (١٩٣٠) ج ٧ ص ٦١ .

(٢٤٤) حول مفهوم « الغنوصية » عامة ، والغنوصية المسيحية والفارسية ، خصوصا مذهب المانوية وموقف علماء الكلام وكتب تاريخ الفرق الاسلامية منهم انظر : بحثنا « الغنوصية » مجلة كلية الشريعة – العدد الثاني – بغداد ١٩٦٦ .

(٢٤٥) جولدزيهر : « الافلوطينية المحدثة والغنوصية في الحديث » ترجمة عبد الرحمن بدوي في كتابه التراث اليوناني ، ص ٢٢١ فما بعد ، ويرى جولدزيهر ان « حديث العقل » : أول ما خلق الله العقل ... الخ ، هو بشالي غنوصي – افلوطيني محدث . ونحن قد عالجنا هذا الحديث والمصادر التي استمد منها والطعن به وموقف الكثيرين من مفكرينا القدامى منه ، ونقدم له ومن استفاد من هذا الحديث الخ في كتابنا « مشكلة الخلق » بالانكليزية القسم الأول . الفصل الثاني . الحديث الخامس . ص ٦٩ – ٧٢ .

(٢٤٦) نيكلسون – الصوفية في الاسلام – السابق ١٩ – ٢٠ ، كتابه الآخر : Aliterary – السابق – ص ٣٨٧ ، ٣٩٠ ، وجولدزيهر – ص ١٦٦ .

(٢٤٧) كارل هينرش بكر : تراث الأوائل في الشرق والغرب – المقالة الأولى ضمن « التراث اليوناني » لبدوي – السابق – ونجد هذا القول مكررا عند النشار – نشأة ص ٤٥ – ٤٦ .

(٢٤٨) دي بور – كتابه السابق – ص ١٥ – ١٦ وانظر حاشية (١) على ص ١٥ لأبي ريده محترزا .

(٢٤٩) بكر – بحثه السابق – اوليري – كتابه السابق – ص ١ – ٥٥ ، والفصل الثاني والرابع ص ٥٥ فما بعد ص ١١٤ فما بعد . وفالزر WALZER. R. : Greek into Arabic, Oxford 1962, p. 3-11.

وكذلك اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربي . دار الكاتب العربي . بيروت (بلا تاريخ) ص ٢٥ فما بعد ، والنشار . ص ٤٤ فما بعد ، وخليل الجر – ص ٤٤ – ٥٩ .

وقد عالج **النشار** أثر الغنوصية بتفصيل ،وهو يرى أن الغنوص الافلوطينى المحدث التقى مع الغنوص المانوى فى جنديسابور ، وقد حمل المسلمون على هذا الغنوص وعلى بيوت النار ومعابد المانوية . وقد أثر هذا الغنوص فى طوائف الباطنية وغلاة الشيعة والقرامطة ، وعظم أمره ، فخصص المهدى جهد الطاردة للزنادقة ، ويذكر من الزنادقة المانويين ابن المقفع (٢٥٠) وعبد الكريم ابن العوجاء ، ويعيد قول بكر عن قيام المعتزلة وتنشيط الترجمة زمن المأمون ، لأنها علوم عقلية تستند على النظر لا التأمل الباطنى والذوق وهو طريق الغنوصية . ومن آثار الغنوصية على الصوفية ـ حسب النشار ـ فكرة الكلمة أو اللوغوس ، والانسان الكامل ، والمنهج اللدنى ، والصعود حتى التجرد من الأيونات الأرضية ،وهو يرى أن الغزالى مع أنه ، مع كثير من رجال الفرق ، رد على الباطنية والمانوية الخ ، فانه نفسه تأثر بهم ، وكذلك ابن المقفع والسهروردى (٢٥١) . وربما كانوا أحد التيارات الأجنبية التى ساعدت على استعمال بعض المدارس الفكرية الاسلامية لأسلوب التأويل المتطرف ، كما نجد ذلك عند اخوان الصفا وسائر الفلاسفة المسلمين (٢٥٢) ، والغلاة، وكذلك نزعة التلفيق، على أننا نرى أن التأويل ونزعة التلفيق هي نزعة عامة تكاد نجدها عند سائر المذاهب الفلسفية ذات الارتباطات الدينية قبل فيلون (٢٥٣) وبعده .

ان تتبع الحركة الفكرية فى القرون الأولى للهجرة وخصوصا كما تظهر فى المجادلات بين الصادق والعلاف والنظام وهشام بن الحكم والكندى من جهة، وبين بعض الزنادقة الغنوصيين تظهر بجلاء أن شغلهم الشاغل كان الرد على المانوية والمرقونية وسواهما من المذاهب الغنوصية (٢٥٤) . ومما له دلالة على عظم تأثير هذه التيارات فى الفكر الاسلامى أننا يندر أن نجد كتابا من كتب العقائد والفلسفة وتاريخ الحضارة الاسلامية ليس فيه ذكر للمرقونية والمانوية وغيرها من المذاهب الاثنينية الغنوصية (٢٥٥) . وقد أعطى **فون كريمر** بعض التفاصيل غير الكافية عن المانويين وأخبارهم فى ظل الحكم الأموى والعباسى (٢٥٦) .

---

(٢٥٠) انظر مقالنا : ابن المقفع بين الشك والزندقة مجلة « المثقف » بغداد سنة ١٩٦٠ فما بعدها .

(٢٥١) على سامي النشار : نشأة ـ الفصل الرابع ص ٤٤ ـ ٥١ .

(٢٥٢) عرفان عبد الحميد : الفلسفة فى الاسلام ،دراسة ونقد ، دار التربية ، بغداد (بلا تاريخ) ص ٨٢ .

(٢٥٣) عن التأويل عند فيلون وسواه : محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة : دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٥٩ ، الفصل الثانى ، حيث يتحدث عن التأويل منذ فيلون حتى الغزالي وابن تيمية .

(٢٥٤) فى بحثنا الغنوصية ، أشرنا الى عديد المصادر التى فيها اشارة أو ملخص للمحاورات بين الصادق والعلاف والنظام الخ ، ممن ذكرنا وبين المانوية والزنادقة ، كما أشرنا الى أسماء الكتب والمقالات التى كتبها هؤلاء الرد على أولئك المانويين والزرادشتيين الخ . مقالنا السابق ص(٢) الحواشى من) ـ ٩ . ولا يتسع المجال لذكرها هنا .

(٢٥٥) أسماء هذه الكتب القديمة التى فيها ذكر للديصانية والزرادشتية والمانوية والدهرية والزنادقة تعد بالعشرات ونحن نحيل القارىء لمعرفتها مع تعليقات عليها وبالتفصيل الى كتابنا : مشكلة الخلق ، القسم الثانى ـ المقدمة ص ١٦٨ حاشية (٢٦) ، ص ١٦٩ ، ١٧٠ حاشية « ٢٨ » .

(٢٥٦) فون كريمر ـ الحضارة .. (بالعربية) ص ١٠٠ فما بعد ، وكذلك أحمد أمين ـ ضحى الاسلام القاهرة ـ ١٩٢٩ ، ج ١ ، ص ١٢٨ فما بعد .

● **الاثر اليوناني : لايجادل اثنان في هـذا الاثر ، بل انه اهم مؤثر الى جانب الاسلام نفسه في صياغة الفكر الفلسفي والعلمي ، وبالطبع نحن هنا لانذهب الى حد القول انه ازرق الفكر الاسلامي كله ، بل نرى ان اثره الاكبر يظهر في الفلسفة والتصوف وعلم الكلام خصوصا في مراحله المتطورة**

وبجانب هذا فنحن نقبل الى حد دعوى **مايرهوف** وسواه ممن يرون ان هذا الاثر لم يدخل في صميم الحياة العقيدية للمسلمين عموما ، بل حصر في دوائر معينة ، ربما كانت غريبة ، واستمرارا لمراكز الثقافة اليونانية قبل الاسلام وبعده مثل جنديسابور (٢٥٧) وحران ، خصوصا وان الفلسفة نفسها لم تكن هواية شعبية بل كان ينظر اليها في الغالبية العظمى من المسلمين كنوع من « العلوم العقلية » وعلوم « الاوائل » وانها « دخيلة » وان الفلسفة نوع من الخروج على الدين او التقليد (٢٥٨)

ان اى كتاب حديث من تاريخ الفلسفة الاسلامية وحتى في تاريخ الفرق يشير الى الاثر اليوناني وحركة الترجمة ومراكز الثقافة اليونانية قبل الاسلام وبعده في العالم الاسلامي من فارس الى الاسكندرية ، والى دور السريان والفارسي او الطوائف المسيحية من نساطرة ويعاقبة ، ويكفي ان نشير في هذا الصدد الى بحوث بكر ومايرهوف واوليري وفالزر ودى بور (٢٥٩) وكذلك الى بعض

---

(٢٥٧) عبد الرحمن بدوي : مقدمة كتابه « التراث اليوناني » السابق ، وكذلك مقالة : بكر ـ من كتاب بدوي نفسه ـ ص ١٤ وما بعدها .

(٢٥٨) مصطفى عبد الرزاق : تمهيد ـ القسم الاول الفصل الثاني ـ الرابع ، حيث تجد موقف فلاسفتنا ومؤرخيها وعلماء الدين ورجال الكلام من الفلسفة وعلومها تحليلا او تحريما ، وكذلك خليل الجر ـ السابق ـ ج ٢ ص ٣٩ فما بعد ، عن موقف اهل السنة من علوم الاوائل . واما موقف الغزالي وابن خلدون وابن حزم فواضح ، حيث يرفض ابن خلدون الفلسفة ـ فصل الفلسفة ، وعلم الكلام من « مقدمته » . اما الغزالي فله نظام خاص في قبول الفلسفة وفروعها ، فهو يحرم مابعد الطبيعة ، ويحترز من بقية فروعها خوفا من ان تقوى صحتها او نفعها الانسان بدراسة وتبنى اقوال الفلاسفة في علومهم الالهية « تهافت الفلاسفة » اول كلامه عن الفلاسفة والمسائل العشرين ، ويبدو ابن حزم اوسع افقا من الغزالي او اقل الى اثر تساهلا قبل العلوم الطبيعية والرياضية ، بل انه يلح على زملائه من رجال الدين بضرورة الاطلاع عليها .

(٢٥٩) اشرنا مرارا الى بحث بكر ـ تراث الاوائل ، واستخدمناه هنا مرارا ، وكذلك ما يرهوف : من الاسكندرية الى بغداد ، ضمن « التراث اليوناني » لبدوي ـ السابق ، والبحثان من القيمة بمكان وخصوصا من عمق الاثر اليوناني او سطحيته بالنسبة لروح الحضارة الاسلامية ، وكذلك لمراكز ومدارس الثقافة اليونانية في العالم الاسلامي وقبله . اما عن اوليري : كتابه ـ السابق ـ ففيه كلام عن مراكز الثقافة اليونانية كذلك دور السريان واثر الشراح الافلوطينية المحدثة وحركة الترجمة ، ص ١ ـ ١١٤ فما بعد ، اما فالزر فان الاشارة هي الى كتابه ـ Greek Into السابق ، وقد استخدمناه مرارا ص ٢ ـ ١١ ويكرس دي بور في كتابه السابق عدة فصول للكلام عن المدارس المختلفة كالرهاويين وجنديسابور ، وكذلك لدور الكنيسة اليعقوبية والنسطورية والترجمة قبل وبعد الفتح العربي ، ومدى شمولية معرفة المسلمين بالحضارة اليونانية ، لا بالفلسفة والعلوم فقط ، واهم عيوب الترجمة الخ ص ١٩ ـ ٤٨ فما بعد .

الكتب العربية مثل كتب : عمر فروخ واسماعيل مظهر والنشار واحمد امين وخليل الجر وآخرين (٢٦٠) ، بالاضافة الى اعتناء كتبنا كثيرا بحركة الترجمة والمترجمين ، وذكرها لأهم ماترجموا من كتب يونانية ، وكذلك اهتمامها باخبار الفلاسفة اليونان وشراحهم ، كالفهرست ، وتاريخ الحكماء ، وعيون الأنباء ، وطبقات الأمم ، ومحاسن الحكم ، والملل والنحل .. الخ .

لقد انتقل الفكر اليوناني الى المسلمين بطرق خمسة هي كما يشير اوليرى (٢٦١) وسواه :

١ ـ النساطرة الذين كانوا اول من علم المسلمين واهم من نقل لهم علوم الطب في العصور الاول .

٢ ـ اليعاقبة الذين كان لهم الفضل في ادخال الباطنية والافلاطونية المحدثة الى العالم العربي .

٣ ـ الزرادشتيون او مدرسة جنديسابور وقد امتزجت هذه بعنصر قوي من النسطورية .

٤ ـ مدرسة حران : التي امتزجت فيها البابلية بالهلينية .

٥ ـ اليهود ، خصوصا في مدرسة سوريا ميادينا ، وتاثيرهم متأخر ، الا انهم ورثوا عن النساطرة نزعة الى علم الطب .

لقد اشرنا اعلاه الى البحوث الحديثة عن هذه المراكز الثقافية اليونانية ، والى دور المذاهب المسيحية من نساطرة ويعاقبة ولا يتسع المقام لاكثر من هذا .

(٢٦٠) عمر فروخ : العرب والفلسفة اليونانية ، بيروت ١٩٦٠ ، وهو كتاب جامع للفلاسفة اليونان ، كما فهمهم العرب وترجموا كتبهم ، ويفصل اسماعيل مظهر في كتابه « الفكر العربي » السابق ، الحديث عن الفكر اليوناني والمكانة في اللاهوت المسيحي ، اي الحديث عن مراكز الثقافة اليونانية والمدارس المسيحية حولها وفيها ، ص ٩ ـ ٢١ ، وعن سبل انتقال الفكر اليوناني الى العربية و « تلاقي الفكر اليوناني والعربي على ايدي التراجمة العرب » فيتحدث فيهما عن المترجمين من سريان وسواهم وهو هنا لا يقتصر على الفكر اليوناني ، بل والهندي والفارسي مع اهم العلوم كالجبر ، وحقيقة منشئها الى : ص ٦٠ ، ثم عن « العصر الذهبي لتاريخ الترجمة » حتى ص (٨٠) ، ويحدد النشار في كتابه : نشأة ـ السابق ـ في الفصل الثاني الكلام عن المذاهب النسطورية ـ الخ ، والمهم الفصل الثالث حيث يشير بتنوع من المعلومات ذات الطابع التفصيلي الى مدى معرفة المسلمين بالفلسفة اليونانية ويحدد مدى معرفتهم بالفلاسفة قبل سقراط ، وبسقراط ، وكذلك بافلاطون وارسطو والرواقية ويتكلم عن منافذ الرواقية الى العالم الاسلامي ص ٤١ ـ ٤٢ ، ويكرس احمد امين بعض فصول « ضحى الاسلام » للكلام عن الثقافات الاجنبية من يونانية وفارسية . القاهرة ١٩٣٩ ج ١ الباب الثاني ، الفصول من الاول الى الثالث ص ١٢٧ ـ ٢٥٣ فما بعد ، ولنجد اوسع التفاصيل في كتاب خليل الجر ـ السابق ج ٢ من ص ٥ ـ ص ٦٠ ، والجديد في عرضه هذا بالنسبة للكتب السابقة اعلاه ، هو كلامه عن العلوم الدخيلة عند العرب ، وفيما عدا هؤلاء يمكن الاشارة الى العديد من الكتب والمقالات الا ان كل كتاب عن الفلسفة الاسلامية والكلام فيه استعراض او لمحة عن الترجمة والمدارس اليونانية ، والاثر اليوناني وهكذا . وفيما ذكرنا الكفاية . هذا وقد اضاف النشار معلومات مفصلة عن الاثر اليوناني والفنوص في الطبعة الرابعة ، ١٩٦٦ .

(٢٦١) اوليرى ـ كتابه السابق ـ الفصل الرابع ص ١١٤ فما بعد . وكرر ذلك اسماعيل مظهر ـ السابق ص ٢٥ ، والجراح ٢ ص ١٩ ـ ٢٠ .

وثمة جملة عوامل أثرت في توجيه نوع فهمنا لليونان ــ وهي :

١ ــ الترجمة غير المباشرة ، أعني ان الترجمة كانت احيانا من اليونانية الى العبرانية ومنهـا الى السريانية ثم الى العربية ، أو من اليونانية الى السريانية فالعربية ، وطبعا هناك ترجمـات مباشرة من اليونانية الى العربية . يقول التوحيدي في « المقابسـات » ان الترجمة من اليونانية الى العبرانية ، ثم منها الى السريانية ، ثم من هذه الى العربية قد اخلت بخواص المعاني في ابدان الحقائق »

٢ ــ التحريف عند الترجمة عن قصد ، بدوافع مسيحية او غنوصية .. الخ يقول الغزالي في التهافت : « لم المترجمون لكلام ارسطو لم ينفك كلامهم من تحريف وتبديل محوج الى تفسير وتأويل حتى أثار ذلك ايضا نزاعا بينهم » (٢٦٢) .

٣ ــ نسبة كتب الى غير أصحابها خطأ : كما حصل في نسبة أثولوجيا ، الى ارسطو مع انه جزء من تساعيات أفلاطون (٢٦٣) ، وقد أدى هذا الى اختلاط آراء الفلاسفة في ذهن المسلمين ، والى محاولة التوفيق ، وبالتالي أصبح ارسـطو يبدو في صورة افلوطين وافلاطون ، وهكذا لدرجة ان الفارابي لم يجد صعوبة في التوفيق بين « رأيي الحكيمين (٢٦٤) » . وكذلك كتاب التفاحة (٢٦٥) وكتاب الخير المحض وهو كتاب « العلل » لبروقلس الذي نسب ايضا لارسطو خطأ (٢٦٦) . وكان الفارابي على هذا النحو في رأيي الحكيمين ــ نظرا لانه كان يتعامل مع ارسطو باعتباره صاحب كتاب « اثولوجيا » ، الذي هو لافلاطون كما اسلفنا .

وقد أثر هذا الوضع الى جانب عوامل أخرى منها ــ اعتماد الفلاسفة المسلمين على الاسلام نفسه بجانب اعتمادهم على المصادر اليونانية ومحاولاتهم للتوفيق بين الاسلام وبين المصادر الأجنبية ، أقول أثر هذا كله في الظاهرة التالية : وهي أننا لا نجد في المفكرين الاسلاميين من يمثل مدرسة يونانية خالصة ، أعني فيلسوفا معينا ، ارسطو وحده او افلاطون الخ .

---

(٢٦٢) هذان النصان عن كتاب : عبد الحليم محمود التفكير الفلسفي في الاسلام ، سلسلة الدراسات الفلسفية والاخلاقية ، مكتبة الانجلو (بلا تاريخ) ج ٢ ص ٧٢ ، ونجد نصا مثله لاخوان الصفا ، انظر عرفان عبد الحميد ــ الفلسفة في الاسلام ، ص ٦٩ .

(٢٦٣) عن الكتاب « اثولوجيا » واصوله وترجمته ــ الخ : عبد الرحمن بدوي : افلوطين عند العرب ، القاهرة ١٩٥٥ ، المقدمة التي كتبها بدوي ، وكذلك كتابنا : مشكلة الخلق : حواشي ٨٠ ، ٨١ ص ٢٤٥ .

(٢٦٤) اسم الكتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهي وارسطو طاليس » نشرة ديتريشي ، ضمن « الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية » ، ليدن ١٨٩٠ .

(٢٦٥) « كتاب التفاحة المنسوب لسقراط » ، ومثله « كتاب التفاحة المنسوب لارسطو » نشرها علي سامي النشار في كتابه المشار اليه سابقا : « الاصول الافلاطونية فيدون » القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٢٢٩ ــ ٢٥٢ ، ٢٥٥ ــ ٣٦٤ . ويرى النشار : « انه محاكاة دقيقة لفيدون مع اتجاهات فيثاغورية ورواقية ، وليس للكتاب اصل يوناني وان كان توجد له ترجمة فارسية واخرى عبرية » ، ص هـ من المقدمة .

(٢٦٦) انظر بدوي ومقدمته لكتابه « الافلاطونية المحدثة عند العرب » ، القاهرة ١٩٥٥ .

ولذلك صدق **فالزر** في قوله ان الفلسفة الاسلامية لمتازبانها انتاج جمعي او جماع انتاجات (٢٦٧) Prodective Assimilation ، وليس معنى هذا انه تجميع وكفى ، بل هو بناء عضوي حي تتمثل فيه الروافد والينابيع او المواد المختلفة الخارجية والداخلية ، ويتجلى هذا في معالجة المتكلمين والفلاسفة ، كل حسب مدرسته لمشكلة مثل مشكلة أصل العالم .

٤ ـ التوفيق بين الفلاسفة بعضهم مع بعض كما أشرنا الى محاولة الفارابي السابقة ، وكذلك التوفيق بين علوم الفلسفة وآرائها وبين التصور الديني .

٥ ـ وصول الفلسفة اليونانية الى المسلمين غير صافية ، او خالصة ، بل متلبسة بثوب مسيحي او افلوطيني محدث او غنوصي اوفيثاغوري الخ ، لذلك ينبه فالزر الى انه من الخطأ الاسراع بارجاع رأي فيلسوف اسلامي الى ارسطو او أفلاطون مباشرة ، لان الارجح ان المسلمين على اتصال ليس بهؤلاء مباشرة بل بالمفسرين والشراح ، والافلوطينية المحدثة التي بدأ تأثيرها في المسيحية في القرن الرابع الميلادي ، بينما هم (المسلمون) يجهلون ما كتب قبل هذا القرن الرابع (٢٦٨) بشكل مباشر . ويرى دي بور ان معرفة المسلمين بالفلاسفة قبل سقراط ناقصة وتعتمد على كتب (٢٦٩) منحولة .

٦ ـ لم يترجموا كل شيء ، فلم يترجموا سياسيات ارسطو ، واستعاضوا منها « بجمهورية أفلاطون » يقول اسماعيل مظهر : « ويرجح ان هذا هو السبب المباشر في أن نظم الحكومات ظلت عند العرب غارقة في طيات النظر الغيبي ، وأعانهم على ذلك ادماج الحكومة في الدين والخلط بين السلطتين الدينية والدنيوية ، وعدم التفريق بين سلطات التشريع والقضاء (٢٧٠) والادارة » .

٧ ـ لم تمتد الترجمة الى الشعر والأدب وحتى لو امتدت قليلا فانه بشكل غير مؤثر ولذلك ظلت روح اليونان وجوهر « حضارتهم » غير متفاعلة في المجتمع والفرد العربي الاسلامي ، كما حصل مثلا بالنسبة للثقافة الفارسية لان الاخيرين كانوا يعيشون مع العرب ، واسلموا ، واستخدم العرب مؤسساتهم ونتاجهم الحضاري المادي والاداري والادبي ، وهذا مما يؤيد رأي من يرى أن الفلسفة اليونانية وروح الحضارة اليونانية ظلت مستمرة بأيدي أهليها الأصليين ، بينما هي غريبة على المجتمع العربي ـ الاسلامي ، وقد أشرنا الى ذلك قبل قليل .

هذه هي الأمور العامة التي يمكن ان نوردها بشكل عام من الاثر اليوناني ، وطرقه ، وشكل تأثيره ، ومدى هذا التأثير ، ونتائجه . وبالطبع لايغني هذا ، بل هو يغري ، بتقديم تفاصيل وجزئيات هذا الاثر اليوناني . واي منصف يعرف ان من المستحيل حقا ايفاء مثل هذه المحاولة حقها ،

---

(٢٦٧) فالزر : كتابه السابق ـ ص ١١ ، والتمهيد من كتابنا : « حوار .. » ..

(٢٦٨) كذلك ص ٢ ـ ٦ .

(٢٦٩) دي بور ـ كتابه السابق ـ ص .) فما بعد .

(٢٧٠) اسماعيل مظهر ـ كتابه السابق ـ ص ٦٦ .

باقل من بضعة كتب يقوم على اعدادها عدة ، ان لم اقل عشرات الباحثين ، متنوعي الثقافة والمعرفة باللغات والاختصاصات وخير ما يمكن فعله ، بعد تسجيل ما سبق هو الاشارة الى ما يمكن أن يعد مدارس فلسفية لها ممثل أو أكثر من مفكرينا حسب التأثير اليوناني ، ونوع الفلسفة اليونانية أو المدرسة اليونانية المؤثرة على الأغلب لا الحصر .

وقبل أن افعل الى هذا أجد لزاما على أن أشير الى محاولة جيدة قام بها البعض (٢٧١) ومنهم على سامي النشار في كتاب « الاصول الافلاطونية ــ فيدون كتاب التفاحة المنسوب لسقراط مع زميله عباس الشربيني ، حيث حاول تتبع أثر مدرسة او فلسفة افلاطون في المفكرين المسلمين فلاسفة وكلاميين وصوفية » .

بعد هذا يمكن القول باننا ــ على الأقل ــ من خلال دراستنا « لمشكلة الوجود » (٢٧٢) او « لمشكلة الخلق » (٢٧٣) في الفكر الاسلامي ، يمكن أن نشير الى ان الفلسفة اليونانية تمثلت بين مفكرينا كما يلي (٢٧٤) :

١ ــ **الاتجاه الأرسطي** : وأقرب من يمثله ــ ابن رشد ، وتتمثل عناصر من طبيعيات ارسطو ومن أخلاقه وما وراء طبيعياته في معظم المفكرين ، وخصوصا أتباع المدرسة الفيضية . وهذا الاتجاه كما يتمثل عند ابن رشد يقول بأن الله قديم ، والعالم قديم بمادته وصورته وزمانه ولكن الله علة غائية بمعنى أنه المحرك له على سبيل العشق . كما ينكر البعث الروحي والجسدي الفرديين .

٢ ــ **الاتجاه الافلاطوني** : وتتمثل خصائصه القوية في ابي البركات البغدادي ، ومع المذهب الذري في ابن زكريا الرازي ومدرسة الهيولى . وهؤلاء يرون بأن الله « صانع » للعالم كما يصنع النجار الكرسي من الخشب . أي أن الله صنع صور الأشياء وتراكيبها من مادة أولى قديمة . وهم يرون الخلود الفردي بالنفس فقط .

٣ ــ **الاتجاه الافلوطيني المحدث** : وهو أقوى الاتجاهات اليونانية او الهلينية تأثيرا لقربه من فكرة التوحيد والخلق في الأديان الثلاثة بحسب رأي متكلميهم (الخلق من عدم محض عند الآخرين) . ويمثل هذا الاتجاه الافلوطيني غالبية مشهوري الفلاسفة المسلمين مثل الفارابي وابن

---

(٢٧١) النشار ــ الاصول الافلاطونية .. القسم الثالث : افلاطون في العالم الاسلامي ، ص ٢١٥ ــ ٢٧٢ .
ونشير ايضا الى محمد على ابو ريان : اصول الفلسفة الاشراقية : عند شهاب الدين السهروردي ، حيث اشار واثبت وجود مدرسة افلاطونية في الفكر الاسلامي ، وتتبع منابع الفلسفة الاشراقية الاسلامية . القاهرة ١٩٥٩ ــ طبعة اولى .

وكذلك ابراهيم مدكور : كتابه السابق ــ حيث عالج بعض المشاكل الفلسفية الاسلامية مرجعا الى اليونان وسواهم اصولها ما امكن .

(٢٧٢) اشارة لكتابنا الحوار بين الفلاسفة والمتكلمين « القسم الاول : « مشكلة الوجود » السابق .

(٢٧٣) اشارة الى كتابنا : « مشكلة الخلق » بالانجليزية .

(٢٧٤) لا يسع المقام لذكر مصادر الحكامنا التالية ومن يمثلها ومصدر احكامهم عند اليونان وسواهم الخ ولذلك نشير الى كتابنا : حوار .. ص ١٠ فما بعد و ص ١١٢ والحواشي ، وكذلك بتفصيل ومصادر اوسع : كتابنا : مشكلة الخلق ، قسم ثان ، المقدمة ص ١٧٩ فما بعد .

سيناء ومسكويه وبعض الاشراقيين مثل السهروردي ومحيي الدين بن عربي وابن سبعين وعند هؤلاء أبدع الله العالم ليس من مادة قديمة، بل على سبيل الفيض وهذا الفيض ازلي ، فالعالم قديم بالزمان ، محدث بالذات وهم يرون الخلود الفردي بالنفس أو الروح فقط .

٤ ـ **الاتجاه الفيثاغوري** : ممزوجا بالفيض مع بعض العناصر الارسطية والغنوصية ويتمثل هذا في اخوان الصفا .

٥ ـ **الاتجاه الكلامي العقلي** : ممزوجا بالذرية عند الأشاعرة ومعظم المعتزلة وبدونها عند الكندي والنظام وآخرين ، وهؤلاء يرون الله خلق العالم من لا شيء ، لا على سبيل الفيض وليس منذ الأزل ، بل في زمن مخصوص له بداية بمقتضى ارادة الله ، ويمثل هذا ايضا الغزالي في كتبه الكلامية وغالبية المتكلمين ان لم يكونوا كلهم .

• • •

ويتضح من هذا كله ان :

(أ) التأثير اليوناني في الفلسفة الاسلامية هو تأثير من جانب المدرسة المثالية اليونانية فقط ، ذلك انني لا اعرف ـ حسب علمي ـ فيلسوفا أو متكلما اسلاميا واحدا منتميا كليا الى الفلسفة المادية الخالصة ، او بمعنى آخر ـ لا يؤمن بوجود الله ، وان كان بعضهم مثل الرازي وابي العلاء لا يعتقدون بالنبوات او ان بعضهم ينكر العالم الآخر مثل ابن رشد ، او ينكر البعث الجسدي ـ مثل : سائر الفلاسفة .

وهذا يعيدنا الى عيوب النقل ، وانها غير مباشرة ـ الى الاتصالات باليونان ، وان الفكر اليوناني تلون بالهلينية والعناصر الشرقية واليهودية والمسيحية ، يتضح ذلك من ان مؤرخينا القدامى ينسبون للفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط ـ وبعضهم تذهب البحوث الحديثة الأوروبية الى انه مادي خالص ـ اقول ينسبون لهؤلاء آراء في الابداع والصفاوة الالهية مما لم تحدثنا به مصادر الفلسفة اليونانية الأول ، وهكذا لم يظهر اتجاه مادي خالص أو طبيعي خالص . واعتقد ان السبب الآخر الهم لهذه الظاهرة هو تأثر هؤلاء الفلاسفة والمفكرين المسلمين بطبيعة المرحلة ، والجو الاسلامي وروح العصور الوسطى اللاهوتية .

(ب) لانستطيع ان نشير الى مدرسة فلسفية ذات تأثر احادي ، بمعنى انها تمثل ارسطو فقط او افلاطون فقط ، للأسباب السابقة نفسها .

(جـ) نجد جميع المدارس اليونانية المثالية الكبرى متمثلة في هذا الفيلسوف والمفكر ، أو ذاك من مفكرينا مما يدل على مدى تسرب الفكر اليوناني وتعدد موارده وتأثيراته .

(د) لايوجد تأثير يوناني خالص ، اذ نجد موارده تختلط بمياه الاسلام والثقافات المحلية والمجادلات الكلامية والدينية .

(هـ) لانجد مذهبا شكيا أو سوفسطائيا ، والغزالي مع شكه لم يكن يصدر من شك (٢٧٥) الشكاك اليونان أو السوفسطائيين .

---

(٢٧٥) بحثنا « الغزالي مشكلة وحل » مجلة الاستاذ عدد (١٥) بغداد ١٩٧٠ ص ١٢١ فما بعد .

المصادر العربية والاجنبية بحسب ورودها في البحث

١ ـ عبد الرزاق الاهليجي : شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام . طهران .

٢ ـ دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام . ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة ، مع تعليقات وحواشي اضافية القاهرة ، ١٩٥٧ .

٣ ـ ارنست رينان : ابن رشد والرشدية . ترجمة عادل زعيتر . القاهرة ، ١٩٥٧ .

٤ ـ كرادي فو : الغزالي . ترجمة عادل زعيتر .القاهرة ، ١٩٥٧ .

٥ ـ جولدزيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام . ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

٦ ـ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

٧ ـ حنا الفاخوري وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، جزءان ، بيروت ، ١٩٥٧ .

٨ ـ الفارابي : احصاء العلوم ، تحقيق عثمان امين .القاهرة ، ١٩٣١ .

٩ ـ حسام الالوسي : تقسيم العلوم ومكانة الفلسفة فيها عند فلاسفة الاسلام الى ابن سينا ، مجلة الاستاذ ـ مجلد ١٥ . بغداد ، ١٩٦٩ .

١٠ ـ التوحيدي : ثمرات العلوم ، ذيل الكتاب « الادب والانشاء في الصداقة والصديق » ، القاهرة ـ ١٣٢٣ .

١١ ـ الجرجاني : التعريفات . مصطفى البابي .١٩٣٨ .

١٢ ـ الغزالي : المنقذ من الضلال . القاهرة ، ١٣٠٩ .

١٣ ـ ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق علي عبد الواحد وافي ، طبعة اولى ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

١٤ ـ الايجي : المواقف : اسطنبول ، ١٢٨٦ .

١٥ ـ التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، الاستانة ١٣٢٦ ، على متن « العقائد » ـ لنجم الدين ابن حفص عمر بن محمد النسفي .

١٦ ـ طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة . حيدرآباد ، ١٣٢٨ .

١٧ ـ التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ١٨٦٢ .

١٨ ـ حسام الالوسي : الغزالي ـ مشكلة وحل .مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد ، عدد (١٢) بغداد ١٩٧٠ .

١٩ ـ محمد عبده : التوحيد . تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . القاهرة ، ١٩٦٦ .

٢٠ ـ فخر الدين الرازي : مفاتيح الغيب . ثمانية اجزاء . القاهرة ١٩٩٠ ـ ١٩٩١ .

٢١ ـ ابن تيمية : النبوات . القاهرة ، ١٣٤٦ .

٢٢ ـ النجوم الزاهرة : في ملوك مصر والقاهرة ، دار الكتب العربية ، القاهرة ، ١٣٤٨ .

٢٣ ـ ابن النديم : الفهرست . القاهرة (بلا تاريخ).

٢٤ ـ ابو الحسين الخياط : الانتصار . تحقيق نيبرج القاهرة ، ١٩٢٥ .

٢٥ ـ الشهرستاني : الملل والنحل . تحقيق محمد بن فتح الله بدران . القاهرة ١٩٥٦ (قسمان) .

٢٦ ـ ابن صاعد الاندلسي : طبقات الامم . بيروت ١٩١٢، تحقيق لويس شيخو .
٢٧ ـ احمد امين : فجر الاسلام . الطبعة الاولى(او اية طبعة لاحقة حتى العاشرة) .
٢٨ ـ الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة ، ١٣٢٢.
٢٩ ـ حسام الالوسي :
The Problem of Creation in Islamic Thought. Baghdad 1968.
٣٠ ـ النسفي : العقائد النسفية . القاهرة ، ١٣١٩ .
٣١ ـ ابن خلكان : وفيات الاعيان . القاهرة ، ١٢٧٥(جزءان) .
٣٢ ـ ماكدونالد : دائرة المعارف الاسلامية . مادة« كلام » .
٣٣ ـ زهدي حسن جارالله : المعتزلة . القاهرة ١٩٤٧، .
٣٤ ـ عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي ، بيروت ١٩٦٢.
٣٥ ـ السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام . القاهرة ، ١٩٤٧ .
٣٦ ـ ابن عبد البر : مختصر جامع بيان العلم وفضله.القاهرة ، ١٩٦٠ .
٣٧ ـ ابن قتيبة : المعارف . تحقيق ثروت عكاشة .القاهرة ، ١٩٦٠ .
٣٨ ـ المسعودي : مروج الذهب . القاهرة ، ١٨٦٧(جزءان) .
٣٩ ـ اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي . النجف ، ١٩٥٥ .
٤٠ ـ ابن هشام : السيرة النبوية . تحقيق عبدالسلام هارون . القاهرة ، ١٣٧٤ .
٤١ ـ الجاحظ : الحيوان . تحقيق عبد السلام هارون القاهرة ، ١٩٣٨ (خمسة اجزاء) .
٤٢ ـ المقدسي : البدء والتاريخ . تحقيق كليمنت هوارت . باريس ، ١٨٩٩ ـ ١٩١٩ .
٤٣ ـ محمود شكري الالوسي : بلوغ الأرب في معرفة احوال العرب . القاهرة ، ١٩٢٤ .
٤٤ ـ جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام . بغداد ١٩٥٥ (الجزءان الخامس والسادس) .
٤٥ ـ عمر فروخ : تاريخ الجاهلية . بيروت ، ١٩٦٤.
٤٦ ـ لويس شيخو : شعراء النصرانية . بيروت ، ١٨٩٠ .
٤٧ ـ محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة .القاهرة ١٩٥٨ .
٤٨ ـ المقريزي : الخطط . القاهرة ، ١٢٧٠ .
٤٩ ـ الغزالي : الجام العوام عن علم الكلام . القاهرة ١٣٠٩، .
٥٠ ـ الغزالي : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ،تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ، ١٩٦١ .
٥١ ـ ابن قيم الجوزيه : اعلام الموقعين عن رب العالمين القاهرة ، ١٩٥٥ .
٥٢ ـ الاسفرائيني : التبصير في الدين . مطبعة الخانجي القاهرة ، ١٩٥٥ .
٥٣ ـ الاشعري : رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ، حيدر اباد ، ١٣٢٣ .

٥٤ ــ ابن ابي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، القاهرة ١٣٧٨، (عدة اجزاء) .

٥٥ ــ الملطي : الرد والتنبيه على اهل الاهواء والبدع،تحقيق سيفن ويدرنغ ، اسطنبول ١٩٢٩ .

٥٦ ــ ابن سعد : الطبقات الكبرى ، ليدن ، ١٣٢٢ .

٥٧ ــ البخاري : الجامع الصحيح ، ليدن ، ١٨٦٢ .

٥٨ ــ علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام القاهرة ١٩٥٤ ، وكذلك الطبعة الرابعة ١٩٦٦ .

٥٩ ــ عرفان عبد الحميد : دراسات في الفرق والعقائدالاسلامية ، بغداد ، ١٩٦٧ .

٦٠ ــ هاشم الحسني : الشيعة بين الاشاعرة والمعتزلة،بيروت ، ١٩٦٤ .

٦١ ــ علي مصطفى الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية ،القاهرة ، ١٩٥٩ .

٦٢ ــ ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، القاهرة١٩٦٨ .

٦٣ ــ ديورانت : قصة الحضارة ، الترجمة العربية ،في عدة اجزاء .

٦٤ ــ ج بيوري : حرية الفكر ، ترجمة محمدعبد العزيزاسحاق ، واحمد امين ، القاهرة (بلا تاريخ) .

٦٥ ــ توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة،طبعة ثانية ، ١٩٥٨ .

٦٦ ــ جب : بنية الفكر الديني في الاسلام ، تعريب عادل العوا ، دمشق ، ١٩٥٩ .

٦٧ ــ نيللنو : بحوث في المعتزلة : اصل تسميتها ،ضمن عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٤٠ .

٦٨ ــ مرتضى العسكري ، عبد الله بن سبأ ، القاهرة١٩٦١ .

٦٩ ــ القمي : المقالات والفرق ، تحقيق محمد جوادمشكور ، طهران ، ١٩٦٣ .

٧٠ ــ كامل الشيبي : الصلة بين التشيع والتصوف ،بغداد ، ١٩٦٣ (جزءان) .

٧١ ــ خالد العسلي : جهم بن صفوان ، بغداد ١٩٦٥، .

٧٢ ــ ابن نباته : سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون،الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٣٢١ .

٧٣ ــ ابن تيميه : الرسالة الحموية ، القاهرة ١٣٢٢، .

٧٤ ــ محمد ابو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ،دار الفكر العربي (بلا تاريخ) .

٧٥ ــ ابن كثير : البداية والنهاية ، القاهرة ، ١٩٣٢.

٧٦ ــ ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان ، حيدراباد ١٣٣٠ .

٧٧ ــ ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، القاهرة ١٩٢٨ .

٨٧ ــ الذهبي : ميزان الاعتدال ، القاهرة ، ١٩٠٧ .

٧٩ ــ الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، ليدن ١٨٩٥ .

٨٠ ــ احمد بن حنبل : الرد على الجهمية ، القاهرة١٩٥٦ .

٨١ ــ البير نصري نادر : الفرق الاسلامية ، بيروت(بلا تاريخ) .

٨٢ ـ ترتون :

S. T. Tritton : **Muslim Theology**, London 1947.

٨٣ ـ جمال الدين القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة. القاهرة ١٣٣١ .

٨٤ ـ ابن حزم : الفصل في الملل والنحل . القاهرة ١٣١٧ (جزءان) .

٨٥ ـ الاشعري : مقالات الاسلاميين . تحقيق ريتر ١٩٢٩، (جزءان) .

٨٦ ـ حسام الالوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، بغداد ، ١٩٦٧ .

٨٧ ـ الذهبي : ميزان الاعتدال ، القاهرة ، ١٩٠٧ .

٨٨ ـ مونتجمري واط :

Watt. W. M. : **Free Will and predestination**, London : 1948.

٨٩ ـ اوبرمان :

Oberman. J : Political Theology in Early Islam, J.A.O.S. No. 55.

٩٠ ـ ابن عساكر : تبيين كذب المفترى . دمشق ، ١٣٤٧ .

٩١ ـ ماكدونالد :

Macdonald D. B. : **The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theology.** London 1903.

٩٢ ـ بندلي جوزي : من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، بيروت ، دار الروائع (بلا تاريخ) .

٩٣ ـ فون كريمر : الحضارة الاسلامية . ترجمه الى العربية : محمد طه بدر . القاهرة ١٩٤٧ .
والى الانجليزية ـ خودابخش ـ كلكتا ، ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠ .

٩٤ ـ فريد لاندر

Friedlaender. I. : **The Heterodoxies of The Shi'a** — 1909.

٩٥ ـ آدم ميتز :

Adam, Mez : **The Renaissance of Islam.** Eng. Tr. by : KHUDA BAKHUSH and Margoliouth. London, 1937.

٩٦ ـ سويتمان :

Sweetman, J. W. : **Islam and Christian Theology**, London 1945.

٩٧ ـ نيلنو : « اسم القدرية » ترجمة عبد الرحمن بدوي . ضمن كتابه : التراث اليوناني السابق الذكر .

٩٨ ـ ونسنك :

Wensinck A. J. : **The Muslim Creed.** Cambridge, 1932.

٩٩ ـ نيكلسون

Nicholson R. A. : **Aliterary History of The Arabs** 17th Ed. Cambridge, 1956.

١٠٠ ــ قليوم : « الاسلام » ترجمة محمد مصطفى ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، وبالانكليزية :

A. Guillaume : **Islam.** 3rd. ed. Edinburgh. 1961.

١٠١ ــ ارنولد : الدعوة للاسلام : ترجمة حسن ابراهيم حسن ، طبعة ثانية ، القاهرة ١٩٥٧ .

١٠٢ ــ اولرى :

O'Leary : De Lacy : **Arabic Thought and its place in History.** London, 1922.

١٠٣ ــ مونتجمرى واط :

M. Watt : **Islamic Philosophy and Theology.** Edinburgh, 1967.

١٠٤ ــ مونتجمرى واط :

Early discussions about The Quran M.W. xi. No. 2, 1950.

١٠٥ ــ انطون غطاس : اعلام الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٥٧ .

١٠٦ ــ الجويني : الارشاد ، القاهرة ١٩٥٠ .

١٠٧ ــ الباقلاني : التمهيد ، بيروت ١٩٥٧ .

١٠٨ ــ محمد غلاب : الجانب الالهي في التفكير الاسلامي القاهرة ١٩٦٢ .

١٠٩ ــ نيكلسون : الصوفية في الاسلام ، ترجمة نور الدين شريبة ، القاهرة ، ١٩٥١ .

١١٠ ــ نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ترجمة ابي العلا عفيفي ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

١١١ ــ عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني ، وقد سبقت الاشارة اليه .

١١٢ ــ عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الالهي : سلسلة دراسات اسلامية (٨) طبعة ثانية ١٩٦٢ .

١١٣ ــ جبور عبد النور : التصوف عند العرب ، بيروت ، ١٩٣٨ .

١١٤ ــ هاليفي : (ترجمة هرشفيلد) :

Halievi, Judah **Kitab Al-Khazari.** London, 1931.

١١٥ ــ ابن ميمون :

Maimonides, n. **The Guide for The perplexed,** Tr. by : Friedlander. London, 1904.

١١٦ ــ البغدادى : تاريخ بغداد ، القاهرة ١٩٣٠ .

١١٧ ــ حسام الالوسي : الغنوصية ، مجلة كلية الشريعة ، العدد الثاني ، بغداد ١٩٦٦ .

١١٨ ــ جولدزيهر : الافلوطينية الحدثة والغنوصية في الحديث ، ضمن « التراث اليوناني » السابق ــ لبدوى

١١٩ ــ كادل هيترش بكر : تراث الاوائل في الشرق والغرب ، ضمن بدوى « التراث اليوناني » .

١٢٠ ــ فالزر :

Walzer. R. : **Greek into Arabic,** Oxford 1962.

١٢١ ــ اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربي ، دار الكاتب العربي ، بيروت (بلا تاريخ) .

١٢٢ – حسام الألوسي : ابن الفلسفة بين التشاؤم والتفاؤل « الثقف » بغداد ، ١٠٦٠ أو مابعدها .

١٢٣ – عرفان عبد الحميد : الفلسفة في الاسلام ،دراسة ونقد ، دار التربية ، بغداد (بلا تاريخ) .

١٢٤ – محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ،دار المعارف . القاهرة ، ١٩٥٠ .

١٢٥ – أحمد أمين : ضحى الاسلام : القاهرة ،١٩٣٠ .

١٢٦ – عمر فروخ : العرب والفلسفة اليونانية ،بيروت ١٩٦٠ .

١٢٧ – عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الاسلام . سلسلة الدراسات الفلسفية والاخلاقية ، مكتبة الانجلو (بلا تاريخ) .

١٢٨ – عبد الرحمن بدوي : افلوطين عند العرب ، القاهرة ١٩٥٥ .

١٢٩ – علي سامي النشار : الأصول الافلاطونية ـ فيدون ـ القاهرة ١٩٦٥ .

١٣٠ – عبد الرحمن بدوي : الافلاطونية المحدثة عند العرب . القاهرة ، ١٩٥٥ .

١٣١ – الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهي وارسطو طاليس . نشرة : ديترشي ضمن (الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية) ليدن ١٨٩٠ .

١٣٢ – محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي ، طبعة أولى ـ القاهرة ١٩٥٩ .

* * *

ثروت عكاشة

التصوير الاسلامي
بين الحظر والاباحة

– ١ –

كان ظهور الاسلام فى القرن السابع الميلادى ايذانا بصحوة كبرى فى منطقة الجزيرة العربية الفسيحة، التى كانت تضم قبائل متناثرة من بدو رحل لايعرفون الاستقرار فى مأوى، ولا الانتماء الى وطن ولا الارتباط بجماعة . هذا اذا استثنينا مجتمع مكة ومجتمع اليمن اللذين كانا يمثلان شبه دولتين شمالية وجنوبية ؛ فلقد كان العرب – خلا اللخميين والغساسنة الذين استوطنوا سوريا – يعيشون أشتاتا متبايني اللهجات، لاتجمعهم وحدة سياسية أو اجتماعية، بل كان التنافر والتناحر والحروب ديدن هذه الجماعات حتى كانت دعوة الاسلام التى سرعان ماجمعت هؤلاء الأشتات تحت لوائها على عقيدة واحدة ولسان واحد ونظام واحد ، واذا نحن بين يدى أمة لها مقوماتها الأدبية المادية ، واذا هى تجمع تحت لوائها شعوبا اخرى تشترك معها فى العروبة ، تسكن الى الجنوب الغربى من آسيا وشمالى افريقيا .

ومالبثت تلك الدولة الجديدة ان اخلت ممن حولها واعطت ، واذا لها آخر الأمر من هذا المزيج سمات خاصة وصفات متميزة ، واذا هى تنفرد عن غيرها بطابع خاص هو الطابع الاسلامى الذى استطاع منذ ان وجد والمتميز ان يفرض وجوده وان يصارع من اجل ذلك الوجود الذى

عاش في جميع مراحله تسانده عقيدة ولغة . وكان النيل منه معناه النيل من تلك العقيدة ومن تلك اللغة . لذا عاش كل ما يمس تلك الدولة الاسلامية ذا طابع شبه قدسي .

ولقد كان بعيدا عن تلك الأمة التي بدأت حياتها الاولى في البادية ، حيث الرحلة الدائبة والخلاف القاطع للصلات أن تبتكر فنا يدويا ، والا يكون لها غير فن القول ، ذلك أن الفن اليدوي تعوزه الحياة المستقرة ، يطلق فيها الموهوب يده فيصور ما يحس ، لتأنس به نفسه ويجمل به مسكنه .

تلك كانت حال الجزيرة العربية في جاهليتها من ذلك الفن اليدوي قبل أن يظلها الاسلام بظلـه ويلفها بردائه .

ولقد اخذ هذا الدين الجديد بيد الامة معتقدا ، كما اخذ بيدها في جميع شئون الحياة فاصبحت لا تصدر الا عنه دينا وحياة . غير انه من المؤكد انه كان ثمة فنون اخرى عربية سبقت ظهور الاسلام مثل الفن الحيري والمسيحي والاكسومي ، ثم جاء الاسلام فوحّد ما بينها جميعا .

لذا لم يكد يكتب لتلك الاشتات أن يجتمع شملها في مكة واليمن حتى غدت لهم فنون يدوية . وكانت ثمة معتقدات في تلكما البيئتين نمت حولها أساطير ، وكانت ثمة ديانات موروثة تضمنتها سير ، وكان لا بد من تصوير نزعات النفس وخلجاتها ، وابراز تلك الاحاسيس وتجسيد تلك المعتقدات . وهكذا رأينا الكعبة تمتلئ بالتصاوير والجنع فيها ومن حولها التماثيل ، وشيء قريب من هذا كان في اليمن ، فلقد كانت ثمة مدنية عاشت في ظلها فنون يدوية .

وهذه الاصنام التي انتشرت في مكة وما حولها والتي تكلم عنها ابن الكلبي في كتابه « الاصنام » كان اكثرها فيما يبدو مما جلبه العرب معهم في رحلاتهم الى خارج مكة شمالا وجنوبا ، وليس ببعيد أن يكون هنالك قلة من العرب حاكوا تلك الاصنام المجلوبة . اما تلك الصور التي ازدانت بها جدران الكعبة قبل الاسلام فمما لا شك فيه أن العرب جلبوا لصنعها صناعا من الخارج .

وكان من بين ما عثر عليه هنالك آثار سبئية من تماثيل صغيرة وتحف برونزية ، وهي وان لم تكن من الاتقان بمكان ، لكنها تدل ولا شك على أن سكان تلك الناحية كانوا هم أيضا ذوي تجربة وخبرة في تلك الفنون اليدوية . كما أن ثمة تماثيل صغيرة كانت تصنع في الاسكندرية فيما بين القرنين الثاني والسادس الميلاديين ثم حملها نفر من الروم عبر الأحمر . ولا شك في أن بعضا مما وجد في الجزيرة العربية كان مقلدا صنعه نفر من العرب . ويحكي **الازرقي** في كتابه « **اخبار مكة** » أن سادة قريش لما هموا باعادة بناء الكعبة استعانوا بنجار قبطي من الحبشة اسمه باقوم ، وأنهم زوقوا سقفها وجدرانها وجعلوا في دعائمها صور الانبياء والملائكة ، وكان من بين هذه الصور صورة ابراهيم عليه السلام وصورة عيسى بن مريم وامه عليهما السلام . وعبارة الازرقي تفيد أن تلك التزاويق كانت هي الاخرى من صنع غير العرب .

من هنا نرى ان البيئة العربية قبل الاسلام لم تعرف التصوير فنا كما عرفته الامم الاخرى. ومن اجل ذلك لم يظفر العصر الجاهلي بشيء من التصاوير كما عثر على مثله عند الامم الاخرى . ولعل بُعد الامة العربية في جاهليتها عن التصوير كان له اثره فيها فيما بعد ، حين اظلها الاسلام فكانت اميل الى الاخذ بما تخال فيه نهيا عن التصوير وابتعادا منه . ولعل هذا ايضا كان له اثره في الاخباريين واهل السير والمفسرين فمالوا في تاويلهم الى ما اثر عن الرسول خاصا بالتصوير الى جانب التحريم .

ولكن ثمة شيء يقف بنا هنا قليلا ، وهو ان البيئة العربية لم تكن كلها على دين الاسلام بل ظل نفر يدينون بالوثنية وباليهودية وبالمسيحية ، وهذا التحرز عن الاخذ بالتصوير الذى شمل المسلمين كان بعيدا ان يشمل غيرهم ممن هم على غير دينهم، فنظفر لهؤلاء بتصاوير لم نظفر بها على ايدى المسلمين ، ولكن شيئا من ذلك لم يقع فيما عدا تصاوير السريان اليعاقبة والمسيحيين الشرقيين . وهذا يردنا الى ما قلناه قبلا من ان البيئة العربية لم تكن بيئة تغرم بالتصوير ، وان السبب في بعد العرب عن التصوير لم يكن للاسلام وتعاليمه نصيب كبير فيه . وحجتنا على ذلك ان الاديان حين واجهت الامم باوامر ونواه ظل نفر من الناس لا يأخذون بتلك الاوامر ولا يجتنبون تلك النواهي . من ذلك ما واجه به الاسلام الامة العربية من تحريم الخمر ، وكانت بها مشغوفة وعليها عاكفة لا تكاد تنصرف عنها ساعة من ساعات النهار . وبالرغم مما اخذ به الاسلام في تحريم الخمر على مراحل كي يسر الامر على معاقريها ، فلقد ظلت فئات كثيرة تعاقرها لا يصرفها عن ذلك التشديد والنهي الذى ختم به الاسلام المسالة محذرا منفرا.

ولقد ظل هذا الاثر البيئي الذى صرف العرب عن الاخذ في التصوير ممتدا طيلة عهود الاسلام الاولى الى ان كانت تلك الصلات التي عقدت بين الشعوب العربية وشعوب اخرى ذات حضارات تختلف من الحضارة العربية ، وتحمل فنونا مختلفة منها فن التصوير وفن النحت . وكما افاد العرب من حضارات تلك الشعوب التى خالطوها ادبا وعلما افادوا ايضا من تلك الحضارات فنا ، فكانت لهم تلك الجولات الاولى في التصوير يوم ان عرفوه فيما شاهدوه عن تلك الامم ، وكانت نشاة المصورين العرب الذين تتلمذوا على الفنون التصويرية لتلك الامم المختلفة مسيحية وبيزنطية وساسانية . غير ان العرب كانوا لا يزالون قريبي العهد بتعاليم الرسول الخالصة التي لا تعرف لهو الحياة وترى فيما يصرفها عن وجه ربها شيئا محرما .

من اجل هذا كان ذلك التشدد في النظرة الى التصوير وغيره مما يشبهه ، اذ كان الاسلام حريصا على الا يكون بين العابد وبين ربه شاغل من رسوم وتصاوير . ولهذا راينا المساجد الاولى تبنى على طريقة معمارية خالية من كل رقش او نقش ومن الاسراف في مباهج الحياة ، فقد روى البخاري في كتاب الفتنة حديثا عن الرسول ان من علامات الساعة تطاول الناس في البنيان .

وكذلك روى الازرقي أن رسول الله عليه السلام لما دخل الكعبة بعد فتح مكة قال لشيبة ابن عثمان : « يا شيبة امح كل صورة فيه الا ما تحت يدى » ، ثم رفع يده عن صورة عيسى بن

مريم وأمه . وهذا الذي رواه الأزرقي رواه ايضا ابن حجر في شرح صحيح البخاري (١) ، والدليل على ذلك ان هذه الصور بقيت كما هي ولم تتناولها يد المحو الا في تاريخ متأخر ، وذلك ايام ولاية عبد الله بن الزبير المدينة سنة ٦٨٣ م . وهذا يدلنا على ان التصوير لم يكن منهيا عنه جملة ، وان النهي كان عما هو مسف منه ويحول بين العبدوريه وبين الى معتقده .

ويروى ان عائشة زوج الرسول (عليه السلام) وضعت في بيتها سترا عليه تصاوير فقال لها الرسول : أميطي عني فانه لا تزال تصاويره تعرض لي في صلاتي . وتقول عائشة رضي الله عنها ان الرسول قد نزع الستر ، فقطعته وسادتين كان يرتفق عليهما ، وهذا يعني ان كراهية الرسول للتصوير لم تكن عامة بل كانت خاصة ، تشمل ذلك الجانب الذي يشغل عن العبادة ، اما اذا كان الزينة فلا كراهية فيه .

كما يحكى عن عائشة ايضا أنها حين زفت الى الرسول حملت معها دمى كانت تلعب بها ، ولقد سألها عنها الرسول مرة فاجابته بأنها خيول سليمان فسكت الرسول ولم يعد لسؤالها مرة أخرى (٢) .

هذا الى ان زوجات الرسول ـ كما يروي أصحاب السير والأخبار ـ كن يتخذن اقمشة مزخرفة برسوم الانسان والحيوان .

ويقول الطبري ان سعد بن أبي وقاص حين دخل بجيشه المدائن بعد موقعة القادسية التي هزم فيها جيوش كسرى ، نزل القصر الأبيض واتخذ الايوان مصلى وكانت فيه تماثيل جص فلم يحولها ، وظلت هذه التصاوير دون ان تمس نحوا من قرنين بعد هذا ، بدليل ما جاء على لسان البحتري الشاعر من وصفه لها :

فاذا ما رأيت صورة انطا ... كية ارتعت بين روم وفرس
والمنايا موائل ، وانوشر ... وان يزجي الصفوف تحت الدرفس
في اخضرار من اللباس على اصـ ... ـفر يختال في صبيغة ورس
وكأن القيان وسط المقا ... صير ، يرجحن بين حو ولعس
وكأن اللقاء اول من امـ ... ـس ، ووشك الفراق اول امس

•••

وهذا الحرص على خلاص الجو بين العبدوريه الذي بدا من الرسول وتبعه فيه جمهور المسلمين نرى مثله في عباد الاديان الاخرى ، فيحكى ان **القديس برنار** كان يرى ان الزخارف المعمارية الرومانسيكية والتصاوير الجدارية بالكنائس لها اثر صارف في نفوس المصلين لا سيما

(١) ٧ : ٢٨

(٢) الطبقات ٨ : ٤٢

من يتعشق الجمال منهم ، فقد يلهون بها عن ان يندمجوا في صلاتهم . وهذه هي نظرة الاسلام الى التصاوير ، فلم تكن نظرة نهي ، بل نظرة تخوف على ان يشغل المصلي في المسجد بما هو صارف له عن استغراقه في الصلاة .

ونرى للفقهاء بمن فيهم «المالكية» رأيا حول الدمى المجسدة استنادا الى ما سقناه من قبل عن دمى عائشة التي دخلت بها على الرسول حين زفت اليه ، فهم يرون اباحة الدمى ولكنهم يشترطون لذلك شروطا منها ان تكون تلك الدمى للصبيات الصغيرات وان يكون للمحتسب وحده الحق في تلك الاباحة ، اي ان المحتسب عليه ان ينظر اولا فيما اذا كانت تلك الدمى لاثارة غريزة الامومة او لغير ذلك من اغراض اخرى ، فان كانت للاولى اباحها والا منعها .

هذا الى ان القرآن الكريم ليس فيه ما يشير عن قرب او عن بعد الى تحريم التصوير . ولكن ثمة الى هذا الذي يحمل في طياته اباحة التصوير ما يحمل في طياته هو الاخر ما يحرمه ويصرف الناس عنه، فقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك احاديث منها : « ان اشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون » ، ومنها : « لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا تصاوير » ، ومنها : « ان الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم احيوا ما خلقتم » .

ونحن نؤمن مع غيرنا من المؤمنين ان ما جمع في كتب الأحاديث ليس كله صحيحا . ولو سلمنا بصحة تلك الأحاديث فللتأويل فيها متسع ، فقد تكون هذه الكراهية للتصاوير والمصورين هي ما اريد به صرف الناس عن عبادة الله او ردهم الى الوثنية والشرك او تشبيههم الله في صور لا تليق بجلاله ، نعني ان التصوير المنهي عنه هو ما قصد به الى ذلك الغرض الصارف عن العبادة والداعي الى الشرك ، وان المصور الموعود بعذاب النار هو ذلك المصور الذي يأتي هذا وذلك عمدا ليضل به الناس عما هداهم الله اليه ، وان كل ما نجده من رأي حول تحريم التصوير فمرده الى تأويلات فقهية تعزى الى جمهرة من الفقهاء اعملوا فكرهم في استخراج ما يؤيدهم على ذلك من احاديث . وقد يكون هذا التحريم امتدادا لتأثر القوم بما كانوا عليه من وثنية قديمة ، فخيف عليهم مع اباحة التصوير ان تنزع نفوسهم الى ما وجدوا عليه آباءهم ثم ما الفوه في انفسهم زمنا طويلا . فعلة التحريم في صدر الاسلام كانت الخشية من الردة بما يجيز لنا ان نقول انه كان تحريما موقوتا بزمن وبظروف خاصة (٢) ولم يكن مطلقا في الزمان والمكان، وانه لا معنى لهذا الحجر متى أمن جانب العبادة والتعظيم .

وخير ما نعقب به على هذه الأحاديث هو قول امام معاصر هو **الامام محمد عبده** : ان الذين قالوا بمنع التصاوير وقفوا جامدين في تأويل قوله صلى الله عليه وسلم « ان اشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون » ، وفات هؤلاء ان الحديث ينصرف الى ذلك التصوير الذي شاع في الوثنية والذي كان القصد فيه الى تأليه بعض الشخصيات . أما ما جاء لغير ذلك من تصاوير قصد فيها الى المتعة والجمال فلا يحمل قول الرسول عليه (٤) .

---

(٢) Zaki Hassan : The Attitude of Islam towards Painting, Bulletin of the Faculty of Arts, Fouad I University Vol. seven. July 1974. PP. 1-15.

(٤) انظر تاريخ الشيخ محمد عبده لرشيد رضا ، الجلد الثاني . صحيفة ٤٩٨ ـ ٥٠١ مطبعة النار .

ولعل كثير من مفكرينا اليوم من يشارك الامام رأيه ، لا سيما بعد أن وجدنا الكثرة من تصاوير الشخوص التي حملتها الدنانير الاسلامية في مختلف العهود حيث كان الاسلام في عنفوانه وازدهاره . فحسبنا هذا الجمود الذي اعترى المسلمين حقبة من الزمن فضيّع عليهم ثروات تراثية ضخمة خرجت من أيديهم الى أيدي غيرهم ، وكانت الى جانب متعتها الفنية ذخرا أدبيا .

ثم اننا لا نشك في أن اجماع الفقهاء بما فيهم المالكية على اباحة الدمى استنادا الى سكوت الرسول عن دمى عائشة في ذلك الحديث الذي سقناه قبلا ، يؤيد رأي الامام فيما ذهب اليه ، فهم قد شرطوا لاباحتها أن تكون لذلك الغرض النبيل وهو اثارة الامومة . وكم من أغراض أخرى كثيرة تشارك الامومة في نبلها . وما نظن هذه الرخصة الفقهية لا تتسع لها كما اتسعت للامومة ، أعني أن هذا الاجماع يحمل في طياته اباحة الفن جملة ، الا ما كان منه مسفا مسيئا الى المعتقد ، وكان فيه ما يخاف منه عليه .

وعلى أية حال فلقد كانت لهذه الوقفة التحرزية ازاء التصوير أثرها في أخذ المسلمين بالاحوط فلم يقبلوا على التصوير اقبالا صريحا ، وتحاشوا أكثر ما تحاشوا أن يستخدموه في الدينيات . من أجل هذا خطا التصوير فيما يمس الدين خطوات بطيئة ، فلم يمش لخدمة الدين ولم يدخل الى المساجد ولم يسهم في تجميل المصاحف ، غير انا مع هذا وجدنا صورا تمثل أحداثا دينية كالاسراء والمعراج وغيرهما .

وكان لهذا التحرز أيضا أثره في نفوس المصورين فلم يحاولوا أن يطالعوا الناس بأسمائهم ، حتى رأينا تلك التصاوير الاولى التي جاءت مع الاسلام على أيدي مسلمين ، بقيت لنا لا تحمل أسماء أصحابها الا في النادر الذي لا يعتد به . ولعل سبب ذلك أيضا أن المصورين في مطلع الاسلام لم يكونوا ذوي نباهة وشهرة ، اذ لو كان لواحد منهم نباهته وشهرته لعز عليه أن يترك أثرا من آثاره دون أن يمهره باسمه .

ولقد ساد المسلمون جميع البلاد التي فتحوها سيادة شاملة وطبعوها بطابعهم فاذا هي قد انسيت قديمها أو كادت ، وتأثرت بالفاتح فنا وعلما وأدبا ، لم يتخلف ذلك حتى مع انهيار الدولة العباسية سنة ١٢٥٨ على أيدي المغول ، ولا حتى مع عصر الدويلات .

وما كادت قبضة الحاكم العربي تخف ، والرأي المعادي لتصوير الاشخاص يزداد قوة في المناطق العربية الخاضعة للعثمانيين من منتصف القرن الثالث عشر حتى القرن الثامن عشر ، حتى أدى ذلك الى ندرة التصاوير في العهود اللاحقة بهذه الاقاليم على عكس الحال في تركيا العثمانية نفسها ، ولعل هذا هو السر في عمق احساس الناس اليوم بأن المسلمين في مختلف أنحاء العالم الاسلامي كانوا دائما يعدّون التصوير محرما ويجتنبونه .

وكانت الحال على الضد من هذا في ايران وفي البلدان الشرقية من الخلافة الاسلامية ، تلك البلاد التي كان بها موروث غالب من فن عاش بظلها ، وعاشت هي متأثرة به تأثرا عميقا ، فما أن خفت قبضة الحاكم العربي حتى رجعت تلك البلاد الى موروثها الفني أيام العصر الساساني ،

لم بدت شعوبية مع هذا الانحلال اخذت تحارب كل ما هو عربي الطابع فنا أو غير فن، وافلحت الى حد ، فاذا الفن العربي ينحصر في بيئة محدودة تنتظم العراق وسوريا ومصر ومراكش .

ويرى البعض أن السر النفسي في تحريم التصوير مرده الى ان الصورة جزء من المصور لا تنقص عنه غير الروح ، وانها وسيلة لالحاق الاذى بصاحبها كما كان يفعل الكهنة والسحرة منذ حين بعيد (٥) ، ويذهب اصحاب هذه النظرية الى ان هذا كان من معتقدات الجنس السامي ، لهذا كان من رأى فقهاء الاسلام تشويه الصور بكسر اونحوه حتى لا تبدو ممثلة لصاحبها تمثيلا حقا .
غير أن الزعم بأن هذا المفهوم البدائي لا يخص غير الجنس السامي أو الشرقيين بصفة عامة امر يجافي الحقيقة التاريخية ، فقد رأيناه في بقع عديدة من العالم منذ العصور القديمة ، كما زاولته شعوب أوروبية عدة في العصور الوسطى .

ويعتقد جاستون فييت أن هذا الرعب المتوارث الذى اصبح شبه شيء غريزي في نفوس الساميين كان له اثره في ندرة التصوير بين الشعوب الاسلامية العربية وغزارتها بين الشعوب الاسلامية غير السامية مثل الفرس والمغول والهنود والاتراك (٦) ، وهذا ما يعلل به بعض الدارسين كثرة التصوير عند الشيعة ، اذ هم كانوا ابعد الناس من الاعتراف بالأحاديث التى جاءت بتحريم التصوير والنهى عنه والتى رواها اهل السنة (٧) . والحقيقة ان فقهاء الشيعة كانوا من الصرامة كنظرائهم من اهل السنة في تحريم الصور ، فكان الشيعة يحتفظون بجملة من احاديث الرسول التى تنهى عن التصوير وتحرمه بلا هوادة ، وهكذا لم تكن الدولة الشيعية اكثر تحررا مع فن التصوير من الدولة السنية . ولعل السبب الأساسي الذى جعل الناس يأخذون بهذا الراى هو ظنهم بأن ايران كانت مهبط الشيعة ومأواها ، على حين ان ايران لم تدن بالمذهب الشيعي رسميا الا عام ١٥٠٧ مع نشوء الأسرة الصفوية .

•••

— ٢ —

وكما لم يحارب الاسلام التصوير على اطلاقه وانما حارب منه ما كان صارفا للمتعبد عن عبادته او لافتا المسلم الى وثنيته الأولى ، كذلك كانت آيات « **الكتاب المقدس** » صريحة في ذلك ، صريحة في النهى عن اتخاذ ما ينحت للعبادة . فثمة آيات في « **العهد القديم** » من الكتاب المقدس تدور حول تحريم صنع التماثيل لغرض العبادة على الرغم من تأويل بعضهم لآية منها بأنها صريحة في تحريم صناعة التماثيل لذاتها ، وهى « ملعون الانسان الذى يصنع تمثالا منحوتا أو مسبوكا لدى الرب

---

(٥) Ettinghausen : **Arab Painting.** P. 13 SKIRA

(٦) Wiet et Hautecoeur : **Les Mosquées du caire** P. 170.

(٧) A.L. Wensinck : **The second Commandment** PP. 4-5. Amsterdam.



شكل ١ ـ جسر القنطرة وقد بناه أصلا الرومان ثم رممه القوط ، وأعاد العرب بناءه سنة ٨٦٦ للميلاد .



شكل ٢ – عملة من صقلية حيث يظهر الخط العربي بجانب الخط اللاتيني

عمل يدى نحات ويضعه في الخفاء » ، ولقد فات هؤلاء المتأولين ان ختام الآية يرمز الى أن اتخاذ التماثيل كان للعبادة . **فلقد جاء في سفر الخروج** (٨) : « لا يكون لك آلهة اخرى امامى . لا تصنع لك تمثالا لا منحوتا ولا صورة ما مما في السماء من فوق وما في الارض من تحت الأرض ؛ لا تسجدلهن ولا تعبدهن لأني انا الرب الهك » .

والواضح من سياق النص أن التحريم منصب على النحت الذى يصور القوى الالهية على اى نسق كان ، ثم على عبادة هذا التمثال المنحوت، فالتحريم مشروط بشرطين اولهما تصوير الآلهة وثانيهما عبادته ، اما ما عدا ذلك فهو مباح .

واذا كان التحريم قد جاء في العهد القديم صريحا فانه لم يرد له ذكر في القرآن ، ومن العسير العثور في القرون الاولى للاسلام على نص صريح على نحو ما جاء بسفر الخروج .

ويرى بعضهم ان اليهودية لم تحرم صناعة التماثيل بل حرمت عبادتها ، شأنها في ذلك شأن الاسلام ، مستدلين على ذلك برسم سيدنا موسى للكروبيم « الملاك » في قبة الشهادة ، وقيامه بصنع حية من نحاس في البرية ، وبأن سليمان امر بصنع تماثيل وأسود لتزين المعبد ، وهو ما أكده « القرآن الكريم » في قوله تعالى : « يعملون له مايشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات ، اعملوا آل داوود شكرا ، وقليل من عبادى الشكور (٩) » . وتفيد هذه الآية ان كلا من موسى وسليمان قد سمحا بصناعة التماثيل ، ولا يعقل أن يرتكب اولئك الانبياء اثما (١٠) .

وليس من منطق الامور أن يحرم التصوير على اطلاقه مع أنه قد يكون مفيدا في حفظ حقوق شرعية ، كما هو الشأن في صور الغرقى والأموات من مجهولى الشخصية والتى تعرضها الدولة على الملأ ليتعرف عليهم ذووهم ، وتتحدد بذلك الحقوق والواجبات والأحكام الزوجية ، وحلول الديون والهبات والمواريث ونحو ذلك . وقد يكون التصوير كذلك سببا من أسباب تحذير الأمة من اللصوص والمحتالين والجواسيس والارشاد عنهم . ومن الصور مرسومة أو منحوتة ما نعرف به أسرار جسم الانسان والحيوان والنبات والصخور وغير ذلك مما هو لازم في علوم الناس وفي تقدم البشرية وتطورها .

ومن القواعد الأصولية الشرعية ، أن الوسائل احكام الغايات والمقاصد ، فاذا كانت الصور تتوقف عليها بعض احكام شرعية او معالجات طبيعية او كشف وسائل علمية ، كان اتخاذها ولا شك من المرغوب فيه شرعا ، وان كانت لمجرد الزينة او اللهو المباح كان اتخاذها مباحا ، ولا تحريم لها الا اذا اتخذت للتعظيم والعبادة والتبرك .

---

(٨) اصحاح ٢٠ آيات ٢ ـ ٥

(٩) سورة سبأ . آية ١٣

(١٠) مقال الدكتور جمال محرز . فصلة من مجلة كلية الآداب . العدد الثامن المجلد الثاني . ديسمبر سنة ١٩٤٦ .

ولو أن الاقدمين من الفقهاء لم يتشـددوا ويفرطوا فى التحرج ، لما خفى كثير من المسائل العلمية التى تعبوا فى استنباطها ، ولا اصبحت كتب اللغة معاجم مبهمة خفية المعانى قليلة الجدوى يقف الناظر فيها حيران بين كلمة معروفة او التفسير بالمرادف وبين الاحالة على المجهولات او الوصف الناقص (١١) .

• • •

– ٢ –

على أن بعض مؤرخى الفن قد ذهبوا مذهب **لامنس وجيوم فى** ان تحريم تمثيل الشخوص فى اليهودية قـد جاء فى فترة لاحقـة من التاريخ اليهودى حين أماد رجال هذا الدين تفسير بعض آيات العهد القديم بما يحرم هذا الفن كمحاولة متطاولة لمحاكاة الله فى صنعه ، فالله عندهم هو المبدع الذى يصور كل شىء احسن تصوير (١٢) . ويرى **لامنس وجيوم** كذلك ان هذا التفسـير اليهودى المستحدث قد واكب فجر صياغة الفقه الاسلامى ، وانه انتقل الى الفكر الاسلامى على أيدى رجال من اليهود اسلموا ، غير أنه مما لا شك فيه ان اذهانهم بقيت يعلق بها رواسب من افكار التلمـود لم تلبث ان تسربت الى فكر بعض فقهاء الاسلام (١٣) . ويستدل لامنس وجيوم على ذلك باحتواء بعض الاحاديث الدينية صراحة على الموقف نفسه الذى وقفته الشريعة الموسوية تجاه التصوير على أنه اعتداء على ما الله مختص به . ولا شك فى ان بعض احبار اليهود قد دخلوا الاسلام فى حياة الرسول وصاروا من صحابته ورواة احاديثه مثل عبد الله بن سلام الذى كان استاذا لابى هريرة ، ومثل كعب الاحبار الذى تتلمذ على يديه ابن عباس .

غير انا لا نملك التسليم برأى لامنس وجيوم ومن ذهب مذهبهما على الاطلاق دون تحفظ. حقا ان عددا كبيرا من هذه الاحاديث ترددما فى التلمود نصا وحرفا (١٤) لكننا نرى كثرة من النقـوش والرسوم الدينية والفسيفساء ذات الشخوص الآدمية والحيوانية فى معبد دورا أوروبوس (١٥) اليهـودى القـائم على نهر الفرات (٢٤١ـ ٢٥٦ م) (١٦) ، وكذلك الرسوم التى نقشت

---

(١١) مجلة الهداية الجزء السادس والسابع ، السنة الثانية ، يونية ويولية ١٩١١ من صفحـة ٩٨٧ ــ ٩٩١

(١٢) Isa Salman : **Islam and Figurative Art. Sumer,** Vol. xxv 1969, No. 1, 2 PP. 59-96.

(١٣) H. Lammens : **L'attitude de l'Islam primitif en face des Arts figurés** PP. 274-9.

(١٤) A. Guillaume : **,, The Influence of Judaism on Islam '' (The Legacy of Israel)** PP. 129-153. Oxford 1972.

(١٥) Rostovtzeff : **Dura Europos and its arts.** PP. 100-126.

(١٦) والصور نقوشه الجدارية سلسلة حوادث من العهد القديم كالنبى حزقيال وهو فى وادى العظام ، وقصة موسى والهشور عليه وخروجه من مصر . هذا الى جـانب ما ذكره العهد القديم من وجود كثرة من التماثيـل عنـد بنى اسرائيل مثل « ميخا » الذى كان له بيت اصنام ، والتمثال المخروط « ترافيم » الذى كان عند داوود ، والتماثيل التى كانت تزين هيكل سليمان .

بكفار ناعوم بفلسطين في القرن السادس الميلادي، فهذه وتلك تشهد بأن العقيدة اليهودية لم تكن تحرم التصوير في خلال الفترة التي سبقت ظهور الاسلام والتي اعقبت ظهوره .

ولكن هل ثمة صلة بين حركة تحطيم الصور المقدسة المسيحية والتحريم في الاسلام ؟ الواقع أن محاولات نسبة هذا الى بيزنطة لا تحمل برهانا ، فقد ذهب المؤرخون الى ان الموقف الاسلامي المعادي لفنون التصوير قد ظهر اثرا من آثار حركة تحطيم الصور المقدسة التي بدأت في العالم المسيحي الشرقي عام ٧٢٦ م . هـذا بينما ذهب مؤرخون آخرون (١٧) قاموا ببحوث جادة حول حركة تحطيم الصور المسيحية هذه ، الى القول بأن هذه الحركة قد جاءت متأثرة بتحريم الاسلام للتصوير . ومع ذلك فليس من المحال ان يكون الجدل الذي ثار حول هذا الموضوع في العالم المسيحي كان له بعض الاثر على فقهاء الاسلام الذين زامنوا هذه الحركة ثم الذين توسعوا في ترويج الاتجاه المضاد لتصوير الكائنات الحية بين المسلمين خلال القرن الثالث الهجري (١٨) .

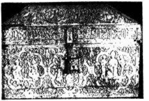
ومهما يكن من امر تأثر احد هذين الموقفين بالآخر فلسنا نجد قرابة بين هاتين الحركتين ، اذ على حين كانت حركة تحطيم الصور المسيحية حدثا تاريخيا طارئا له بداية ونهاية ، **كانت مواقف تحريم التصوير عند** المسلمين اتجاها يختلف ظهوره باختلاف الاقاليم والمذاهب ، فلقد كانت مراكش من البلاد التي حرمت حرمانا يكاد يكون شاملا من آثار التصوير لتشددها في التمسك بالمذهب المالكي المعادي للتصوير معاداة صارمة . هذا مع العلم بأن عصور تحطيم الصور لم تقتصر على الاسلام وحده او على فترة تحطيم الصور المسيحية في مطلع القرن الثامن ، بل هي ظاهرة عمت العالم المتحضر كله ، فنحن لا ننسى ما فعله اتباع زونجلي وكالفن في مستهل القرن السادس عشر بالصور الدينية ، وما اتاه كرومويل خلال ثورته في القرن السابع عشر تجاه التصوير الديني .

والمعروف ان المجتمع الاسلامي الأول لم يكن معاديا للتصوير شأن الأجيال التالية عندما اصبح تحريم الفن التشكيلي والتصويري أمرا مسلما به استنادا الى اجتهادات بعض الفقهاء . وما كاد القرن الثاني الهجري يهل حتى اختفت سماحة الجيل الأول فيما يتصل بالفنون التشكيلية التي رأيناها تأخذ حظها ـ لا سيما في بلاط الخلفاء الذين كان شغلهم الشاغل هو المتعة ـ واذا بنا نرى في الأجيال اللاحقة لونا من الوان الصرامة والتشدد ضد التصوير ، وكان مبعث هـذا تلك الآراء التي ذهب اليها بعض مجتهدي الفقهاء والتي كانت تقول بتحريم التصوير .

• • •

(١٧) G. Ostrogorsky : **History of Byzantine state**, translated by J. Hussey, (Blackwell Oxford), 138 ff.

(١٨) Wiet et Hautecoeur : **Les Mosquées du Caire** P. 182.



شكل ٣ – صندوق عاجي لعبد الملك المنصور (٣٩٥ هـ) محفوظ بكنيسة بنبلونة العظمى .

(٤)

ولم يعالج الفنانون المسلمون نحت التماثيل على النحو الذى كان عليه الفن اليوناني والروماني وغيرهما من الفنون الشرقية والغربية التي عنيت بعمل التماثيل ، واكثر ما رأيناه لهؤلاء الفنانين المسلمين نقوش بارزة الى جانب قلة قليلة من تماثيل من الجص جاءت لا ترقى رقى التماثيل اليونانية والرومانية . ويجدر بنا الانتباه الى ان قلة المنحوتات خلال الفترة من القرن السابع حتى العاشر الميلادى كانت سمة شائعة فى بيزنطة ايضا . ولعل من أهم المنحوتات التى بقيت لنا ، تلك التى وجدت فى قصر هشام بخربة المفجر بالأردن ، وتدل صناعتها على تأثرها بالتقاليد السابقة على الاسلام فى هذه المنطقة . وربما تأثر الفنان الأموى ايضا بما كان متبعا بالفن الساسانى في استخدام الكوى (الحنيات) كخلفية لرسومه او لتماثيله مع الفارق فى التفاصيل ، فملابس الشخوص مثلا تختلف عن الملابس الفارسية ، كذلك يرى هاملتون ان ملابس النساء وزينتهن تمثل زى العصر .

ثم ان المسلمين الأوائل لم يقدموا لفنانى البلاد التى فتحوها تقاليد او أساليب فنية يمكن ان يسيروا على نهجها فى انتاجهم الفنى فى ظل الحكم الجديد . ولهذا ظلوا يتبعون تقاليدهم القديمة التى نشأوا عليها مع ادخال بعض تعديلات تتفق وما يعتقدون خلال العهود الاولى ، ولم تلبث ان تشكلت ملامح واضحة لفن اسلامى متميز خلال العصر العباسي على غرار ما يظهر على جدران مبانى مدينة « سامرا » .

وعلى هذا يمكن القول بأن نحت التماثيل لم يكن شائعا فى الفن الاسلامي ، اذ ليس لنا من ذلك الا القليل من نماذج صنعت لتزيين اوان معدنية او حافات النافورات مثل أسود نافورة قصر الحمراء بغرناطة بالاندلس التى كانت المياه تنساب من أفواهها .



شكل ٤ ـ سرقسطة . عقد من عقود الجعفرية « قصر بني هود »
محفوظ بمتحف مدريد الوطني .

هكذا تباعد الفنانون عن تصوير الأشخاص واتجهت انظار الفنانين الى الزخرفة الخطية والهندسية والتوريقية ، وهى المجالات التى ازدهر فيها الفن الاسلامي . وان اول ما نلحظه في فن الترقين الزخرفي هو انه وليد فكرة محددة عن العالم والحياة ، عن الانسان والله . وتستند هذه الفكرة الى أن الله هو كنه هذا الوجود ، منه بدا واليه ينتهي ، هو الأول والآخر والظاهر والباطن . ومن هذه النظرة اختلفت فنون الاسلام اختلافا بينا من فنون الغرب : فبينما يرفع الفنانون الاغريق والرومان الانسان الى منزلة يمجدون فيها عبقريته في تماثيلهم ، نجد الفنان المسلم ينظر الى اعماق الادمي أكثر مما ينظر الى مظهره الخارجي ، رغم ايمانه بان الله سواه فاحسن صورته ، وان الفنان المسلم ليستهين بالعالم المادي وبراه عرضا زائلا ، ومتعة فانية أن لامسها لامسها في رفق مؤمنا دائما بان الخلود الحقيقي انما هو للروح ، وان كان ثمة ايمان صوفي مسيحي يوازي هذا الايمان استمد جذوره من التاثيرات الأفلاطونية .



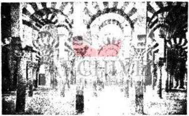
شكل ٥ ـ لوحة اندلسية من الخزف للذهب (الزليج) ،
محفوظة بمتحف بلنسية دي دون خوان بمدريد .

وقد برع المسلمون اكثر ما برعوا في أربعة اشكال من الفنون اولها التوريق المتشابك وثانيها التحوير وثالثها التلوين ورابعها الكتابة الخطية .

والتوريق المتشابك او الرقش هو الفن الذى تجتمع فيه الزخرفة العربية ، وقد سماه الغربيون « ارابيسك » يعدونه بذلك فن العرب الاصيل المتصل . وهذا التوريق هو الاجادة في استخدام الخطوط متلاقية متعانقة ثم متجافية متلامسة متهامسة . ومن الطبيعة يستمد الراقش العناصر الاولى لفنه ، من ساق نبات أو ورقته ، ثم ينضم الخيال الى الاحساس بالتناسب الهندسي ليتكون بعد هذا الشكل الزخرفي الهندسي الذى يرمز الى نفس المسلم في تطلعها الى الله . وخطوط الرقش الوان لا تتناهى كثرة ، وكانها تفضي الى نهاية غير معلومة ، وقد يأتي من هذه الالوان ما لا يخضع الى تناسق فيكون أقرب الى الفن التجريدي الذى ظل مجهولا عند الأوروبيين الى عهد قريب . والتحوير الذى يمتلىء به هذا الفن هو وليد التوريق المتشابك ، اذ اساسه تشكيل الفنان لما جمع من عناصر فنية بذوقه الفني ، تشكيلا تكيفه روحه .



شكل ٦ ــ منارة جامع اشبيلية .



شكل ٧ ـ جامع قرطبة ، الجناح القديم الذى انشاء عبدالرحمن
الداخل وولده هشام ، (سنة ١٧٠ ـ ١٧٧هـ) (٧٨٦ ـ ٧٩٣ م) .



شكل ٨ أ ـ الحمراء ، منظر عام الفناء الاسود ونافورته .



شكل ٨ ب ـ الحمراء ، بهو الريحاني (بهو البركة) وبرج قمارش .

من هذا كانت المباعدة فى الزخرفة الاسلامية بين روح المصور وبين **الأشكال الأصلية للكائنات** الحية . واذا نزع الى استخدام مثل ذلك مضطرا فانه يعمد الى تجولة عناصرها ، ثم بنائها على شكل مكرر ، فاذا الشكل وقد تحول الى وحدة زخرفية يسودها التكرار ، ويشيع فيها حس موسيقى رهيف .

وللون اثره الهام في اضفاء اشراقة حلوة على اشكال الرقش الاسلامى، كما يكشف عن احساس مرهف بالالوان ، يقترب حينا ويفترق حينا آخر من الوان الطبيعة ، غير انه متأثر لا شك بالومضات واللمحات المنبعثة فى خواطر المسلم دالة على صدق الوجدان .

وكذا كان الخط هو الآخر فيضه بالنبض على يد الفنان المسلم ، اذ كان يحمل اشرف رسالة من الله تعالى الى نبيه الكريم يستجليها الناس مرسومة مقروءة . واذ كانت تلك رسالة الخط لذا كان هذا التنسيق والتجميل يجمع بين جلالين، هذا الجلال السماوى وذلك الجلال الدنيوى .

ان هذه النبضات الوجدانية التى ألقى بها الاسلام فى روح الفنان المسلم والتى تكمن وراء كل عمل فنى اسلامى هى التى جعلت الفن الزخرفى العربى يتألق فى البلاد العربية والمستعربة ، ويجتذب اليه الفنانين المسيحيين فى مصر وسوريا وبيزنطة وصقلية واسبانيا ، فهو فن لن ينطفىء بريقه ، وسيظل هذا البريق ممتدا الى ما شاء الله (١٩) .

غير ان هذا كله لم يحل دون ظهور تيارات معارضة لوجهة النظر النادية بالتحريم . وهى وان لم تتجه النجاح كله الا انها لا شك خففت من حدته . ولقد ورثت الامبراطورية الاسلامية مناطق فسيحة سادت فيها منذ الاف السنين تقاليد الحضارة الفارسية الشرقية واليونانية الكلاسيكية وتقاليدها . وهى وان طبعتها بطابعها الا انها - كما سبق القول - لم تقو على انتزاعها من موروثها كله فبقيت الى جانب ذلك الطابع الجديد آثار من ذلك الماضى العتيد . وكان التصوير الجدارى لحسن الحظ من هذا الذى بقى ، وذلك بجهود الفنانين الذين فصلوا بين ما هو دنيوى وبين ما هو دينى .

ولقد عاونت عوامل اجتماعية اخرى فى الشرق الاسلامى على نمو فن التصوير الجدارى ، منها الفصل داخل الدور الخاصة بين الجناح المفتوح الذى يستقبل فيه الضيوف وبين جناح « الحريم » الذى لم يكن يسمح لغريب ان يدخله فتقع عينه على ما فيه ، الامر الذى شجع لا شك على تجميل اجنحة الحريم بصور الاشخاص يبدون فيها كما يشاءون ، فقد كان التصوير المحرم فى الحياة الخارجية تمتلىء به بيوت الحريم . ولا يعنينا هنا ان نناقش السبب الذى من اجله امتلأت بيوت الحريم بتلك التصاوير التى قصديها الترفيه عن نساء تلك العصور اللاتى كن شبه حبيسات ولا يرين متع الحياة ، لا يعنينا ان نسوق هذا السبب ، ولكن الذى يعنينا هو ان التصوير الذى كان ممنوعا فى ناحية اذا بنا نراه مباحا فى ناحية اخرى . ومع ذلك فان الصور الجدارية التى كانت فى اغلب الاحيان تزين قاعات الاجتماع انما تمثل احياء للتقاليد التى سادت قبل الاسلام فى ايران وأواسط آسيا .

---

(١٩) بشر فارس : سر الزخرفة الاسلامية . المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة .

ومع تحريم تصوير الاشخاص صراحة ،بقيت الحمامات العامة تزدان بصور الاشخاص متأثرة في ذلك بما ورثته من تقاليد كانت سائدة قبل الاسلام بقرون ، فلقد رأى المسلمون في طبيعة هذا المكان ما يتيح لهم أن يصوروا ، وهكذا أصبحت تلك الأماكن مجالات للمصورين من الفنانين يطلقون فيه العنان لمواهبهم ولأيديهم المجال لتصوير ما تشاء .

غير أن معظم آثار التصوير الجداري الاسلامية قد اختفت للأسف خلال غزوات التتار لعالم الاسلام وتدميرهم لبغداد حاضرة العرب وروضة الفن الاسلامي ، ولم يبق ما يدلنا عليها غير بعض شواهد تنطق بما كان عليه التصوير في حياة عهود الاسلام الأولى ، ثم قلة من كتب تحدثنا بحديث هذا التصوير .

ثم ان وقفة العالم الاسلامي من التصوير لم تكن على درجة واحدة على مر العصور تحريما وتحليلا . ويدلل **توماس ارنولد** على ذلك بأن تلك الوقفة العدائية للتصوير لم تنشأ الا متأخرة على يد امام من أئمة الشافعية هو الامام النووي المتوفى بمصر سنة ١٣٤٢ م ، حين حرّم التصوير ، ماله ظل وما ليس له ظل ، وان كان قد احل تصوير النبات وما لا تدب فيه الحياة (٢٠) . ولقد كان النووي فيما ذهب اليه في كتابه « المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج » من تحريم تصوير الكائنات الحية يرى أن ذلك محاولة لمجاراة صنع الخالق فيما خلق ، ولا يرى بأسا في التصوير اذا كان زخرفة فحسب . من أجل هذا اباح للمصورين أن يجعلوا احماء لهم بتلك الصور البشرية لأن العلة فيها هنا في رأيه كانت التجميل لا لمجاراة الخالق فيما خلق ، وهو تعليل لا شك يبدو واهيا . وتكاد نعزو هذا التراجع من النووي الى انه كان يتشاءم ما يدين به الرأي العام المصري حينذاك .

ويعتقد ارنولد ان ثمة شاغلا شرقا المصريين في العصر المملوكي عن التصوير لا نعرف سببه كان من اثره قلة المخطوطات التي تضم صورا بشرية وخلو الخزف منها ، وان رأينا تحفا معدنية من تحف ذلك العصر المملوكي تحمل شيئا من تلك الصور البشرية . على أن ارنولد محق فيما ذهب اليه لأننا اذا احصينا المخطوطات الفارسية المصورة خلال ذلك العصر لتجاوزت السبعمائة على حين لم تتعد في مصر بضع مؤلفات (٢١) .

ومع ظهور الدولة الأموية كان الفكر الاسلامي قد اخذ يلقن عن اليونانية والقبطية ، وذلك بفضل ما ترجم من نصوص كثيرة من هاتين اللغتين الى العربية . ومن تلك النصوص ما كان يحمل صورا ، واذا هذه الصور تنقل بدورها الى العربية ، بعد أن أضفي عليها طابع عربي . وهكذا اخذ الفكر يتفتح للتصوير كما تفتح لغيره مما تضمنته النصوص ، فأخذ الناس يأنسون تدريجا الى التصوير ويتخففون من هذا التزمت لا سيما أن التحريم لم يكن مدعما بادلة حاسمة ، وكان

---

(٢٠) قد يجادل بعض الدارسين في أن النووي كان مشوش الفكر ، بدعوى انه اقتصر في عمله على جمع الاحاديث دون أن يضيف اليها رأيا او تعليقا .

(٢١) مثل مخطوطة « مقامات الحريري » بدار الكتب الوطنية بفيينا ، والمخطوط المصور في « تعليم فنون القتال والفروسية » من أواخر عهد المماليك الشراكسة ، ورسالة « دعوة الاطباء » و « كليلة ودمنة » وكتاب « الحيوان » للجاحظ و « كشف الاسرار » المقدسي من عصر المماليك البحرية .

للإتجاهات الفلسفية تأثير كبير على كافة الترجمات من اليونانية سواء ما كان منها يدور حول الناحية الدينية أو العلمية ، فقد احتدم الجدل حول الآراء الواردة في النصوص اكثر مما دار حول التصوير نفسه .

وقد ذهب « **ماسينيون** » في تفسير القرار الذى اصدره الخليفة يزيد بن معاوية عام ٧٢٣ م بتحريم التصوير الى أنه كان وليد الرغبة في حرمان المسيحيين (المشركين) من أقوى الأسلحة التى تعمل على تثبيت عقيدتهم تمهيدا لفتح قلوبهم للاسلام ، وأنه لم يكن تحريما للتصوير ودعوة الى نبذه . وكما ذهب ما سينيون الى هذا ذهب اليان الراى القائل بتحريم التصوير للخوف على المسلمين من الارتداد الى الوثنية راى غير وجيه ، اذ هو يصور لنا المسلمين الأول اللذين كانوا اقوى ما يكونون ايمانا على حال من الضعف والشك تكاد تردهم عن دينهم الذى اهتدوا اليه عن عقيدة .

وهكذا نرى العالم الاسـلامي الذى عاش تتنازعه آراء الفقهاء لم يحجم عن التصوير ، ولكنه كان فيما يأخذ فيه من ذلك بين الاقبال والاعراض ، يستوى في ذلك المسلمون انفسهم ومن يعايشهم من أصحاب الديانات الأخرى .

ولقد شاهدت خلال تجوالي بين عدد من مزارات الأئمة في منطقة قزوين شمال غربي ايران ، مجموعة الرسوم التى تصور علي بن أبي طالب وولديه على نهج بدائي يتفق مع طابع التصوير الفارسي في أواخر العصر الصفوى ، معلقة على السياج الحديدي المحيط بالأضرحة ، وما يكاد المرء يلحظ القناديل المضاءة ورائحة البخور التى تملأ الأجواء حتى يخيل اليه أنه يدلف الى كنيسة بيزنطية لا الى ضريح اسلامي شيعي .

وقد نشرت مجموعة من صور الامام علي المنقوشة على سقف مزار الامام زاده في مدينة لاهيجان بشمالي ايران ، ومع أنها صريحة في انتمائها الى القرن التاسع عشر ، الا انه من المحتمل ان تكون تجديدا لرسوم قديمة كانت قد بليت فردها المصور الى حالتها الأولى بريشته . وانا لنجد مثل هذا التجديد في صـور الامـام علي وولديه الحسن والحسين المنقوشة على ضريح الإمام زيد بمدينة أصفهان والتى رسمت عام ١٦٨٥ ــ ١٦٨٦ م حيث تصور جانبا من مأساة كربلاء حين دهم الحسين والخاقير الشقيق العباسي وانصارهما خصومهما ، كما دهموا معهم نساء اسرته التى يقال انه كان من بينهن سكينة وزبيدة ابنتا الحسين ورقية شقيقة الامام علي .

ورايت في ايران صور الرسول محمد عليه الصلاة والسلام والامام علي تتصدر الاماكن العامة ، يضعها الناس فوق صور الشاه والامبراطورة اجلالا وتقديرا ، وقد تكون مستنسخات ليورتريهات مصورة أو لوشومات مسيحية رسمها فنانو أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر ، ويصور بعضها الامام عليا وحده ، وبعضها يصوره مع ابنه وهو طفل ، غير أن الصور المنسوبة اليه لا تحكي في جملتها شيئا من ملامحه الحقيقية بطبيعة الحال .

• • •

— ٥ —

وفي الحقيقة ان التصوير الديني لم يلق حظه من التشجيع في العصور الاسلامية الاولى مثلما لقي عند البوذيين والمسيحيين ، فلم تبد المساجد مزينة بصور دينية ، كما لم نر التصوير مستخدما في اغراض تعليمية او تربوية او تهذيبية دينية الا بعد القرن الرابع عشر .

وعلى الرغم من ذلك ، ومن عداء بعض رجال الدين ، ومن عناد المتزمتين فقد بدت بعض ملامح دينية في ميدان التصوير الاسلامي ، وطلب الى المصورين تسجيل مشاهد دينية مختلفة ، واغراهم هذا الاتجاه اليهم بتناولهم تصوير الرسول . على انه على هذا فان صور الرسول اذا قيست بصور المسيح في العقيدة المسيحية فانها تكون من الندرة بمكان . والقائلون بتحريم التصوير عامة يرون فيما يرون من اسباب تحريمه ان في هذا محاكاة لصنع الخالق ، فما باله اذا كان يصور شخصيات مقدسة . وهذه الندرة في صور الرسول هي — كما نرى — مردها الى الهيبة والاجلال اكثر مما هي الى عناد المتزمتين .

كذلك انعدمت الرعاية والتوجيه في مجال التصوير من قبل ائمة الدين على عكس ما جرى عليه اسلوب السلطة الكنسية في العقيدة المسيحية ، ولم يرد في الادب الاسلامي كتاب موجه على غرار ذلك المؤلف المتداول « ايقونوغرافيا » الذي وضعه بانزيلينوس في جبل آثوس وجمع فيه التوجيهات التي يلتزم بها المصورون البيزنطيون ، او على نهج التوجيهات التي اتفق عليها رجال الدين في الكنيسة الروسية لتصوير الايقونات خلال القرن السادس عشر .

وعلى حين كانت وسائل التعبير الفني لدى البيزنطيين بعد انتهاء حركة تحطيم الصور صريحة وجلية كانت تلك الوسائل لدى المسلمين ضمنية وخفية . ومن اجل هذا كان ما صدر عن الفنانين المسلمين غير ملتزم بقاعدة ولا مقيد بأسس ، ولهذا لم يكن من اليسير ان نستنبط قواعد ايقونوغرافية (٢٢) كاملة تواضع عليها المصورون المسلمون ، الا انه على الرغم من هذا فقد استطاع ريتشارد ايتنجهاوزن ان يفتح لنا الطريق بذلك الجهد الجبار الذي بذله فكشف لنا عن بعض تلك القواعد الايقونوغرافية المتواضع عليها في رسم حيوان الكركدن (٢٣) ورمز الهلال (٢٤) . وقد استطعنا بالنظرة الفاحصة ان نكشف عن بعض تلك القواعد ونتعرفها ، مثل تصويرهم للبراق واستخدام الهالات حول رأس الرسول عليه السلام . واذا كان الانجيل قد مد مصوري المسيحية بمضمون يصورونه منذ الفترات المبكرة من تاريخ الفن المسيحي فلم يقدم المسلمون على تصوير القرآن ، لان اكثر مفكري الاسلام نبذوا هذه الفكرة نبذا .

---

(٢٢) الايقونوغرافية هي قائمة الموضوعات التي بها حضارة من الحضارات او يشغل بها عهد من العهود او يعالجها فنان من الفنانين . ومن ثم فهي تختلف عن قائمة المنجزات الفنية التي تشمل عدد الصور او التماثيل او الاعمال الفنية التي تمت خلال حضارة من الحضارات اوعهد من العهود او بواسطة فنان معين .

(٢٣) انظر Ettinghausen : The Unicorn, Freer Gallery of Art Occasional Papers. Vol. one No. 3 Washington 1950.

(٢٤) انظر مادة الهلال في دائرة المعارف الاسلامية صفحة ٢٨١ الى ٢٨٥ .

وليست تلك التصاوير التي تبدو متصلة بالدين بسبب هي دوما من التصاوير الدينية بل قد تكون لغرض ابعد من هذا وأعمق ، فمن المستبعد أن تعد لوحات الفنان « جويا » الدينية ، تصويرا دينيا بمعناه المعروف ، وان كانت له بعض اللوحات المصورة ذات الموضوعات الدينية الصريحة ، فمما لا شك فيه أن جويا لم يقصد بها أن يعرب عن تبجيله للكنيسة أو أن يثير بذلك عاطفة دينية في نفوس الناس ، بل كان همه الأكبر التعبير عن أحاسيس أخرى للناس لا سيما تلك الأحاسيس التي تنفر من القسوة وتستنكر البطش . هكذا كان جويا بارعا في تصوير المشاهد الانسانية المثيرة الزاخرة بالعواطف مستمليا في ذلك عن شغفه بالمجازر البشرية أكثر من استملائه من العقائد الدينية ، ولذا جاءت تصاويره الدينية دون مستوى تصاويره الأخرى .

وصورة اللالاء المجنح ، على سبيل المثال ، قد تكون من التصوير الديني كما قد تكون من غيره ، فشتان بين ملائكة « **فرا انجليكو** » التي تفيض روحانية وسموا وبين ملائكة « بوشيه » التي تكاد تكون كيوبيدات حسية تذكرنا بخدور الغانيات . ان ورع **فرا انجليكو** يتبدى للوهلة الأولى من ملائكته ، على حين ينهج بوشيه نهج فناني القرن الثامن عشر الذين لا يهتمون بالشعور الديني بمقدار اهتمامهم بالزخرفة ، فقد جردت كيوبيدات المخادع الرموز الدينية من كل ما لا يتفق والعنصرين التصويري والزخرفي . وانا لنجد بعض المصورين قد استخدموا التصوير للتعبير عن نظرتهم الصوفية مثل « **هيرونمس بوش** **وبوتيتشيللي** » اللذين رسما مجموعة الصور التي تزين **الكوميديا الالهية** لدانتي ، على حين انبرى غيرهما لتزيينها لغرض فني بعيد كل البعد عن القصد الديني مثل « **سلفاتور دالي** » ، وهم في ذلك لم يحطوا الدين غرضهم الأول ، بل كانوا يهدفون الى التحقيق الوظيفي للصورة .

ومن قبل ظهور التصوير الديني في الاسلام كان ظهوره في المسيحية هادفا الى اغراض تعليمية . وكانت التكوينات المستوحاة من الكتاب المقدس تصور لتعليم المشاهد وتلقينه **احدى العظات الدينية** . والمسيحية كما نعلم تقوم على فكرة تجسد الرب في المسيح ، فهو المثل الأعلى والقدوة التي يقتدي بها المسيحيون ، وحياة المسيح ذات دلالة خلقية ودلالة روحية رمزية لأنها تصور كشف الرب عن ذاته للعالم ، وهذا هو الأساس الذي استند اليه **مبجلو الإيقونات** (٢٥) البيزنطيون في القرن الثامن في دفاعهم عن استخدام الصور في صميم النصوص المتعلقة بالأسرار المسيحية . ولقد كانوا يرون في الصور أهم وسيلة لايصال تعاليم المسيحية الى الأميين وتلقينهم مبادئها ، فاستخدموا المشاهد التي تصور حياة المسيح وآباء الكنيسة وانبياء العهد القديم من أجل شرح تعاليم المسيحية اللاهوتية وتأصيل الفضائل الخلقية ، ثم وسعوا نطاق التصوير حتى شمل مناظر من حياة القديسين وعلماء الكنيسة وشهداء المسيحية الذين ذاقوا العذاب في سبيل عقيدتهم هادفين الى تجسيد فضائلهم وتمجيد بطولاتهم لحث المسيحيين على الاقتداء بهم واحتذاء حذوهم . هكذا كان هدف التصوير الديني عند المسيحيين تعليميا يرمي الى تمجيد القدوة لا الى تقديس الصورة .

---

(٢٥) الايقونة في الكنيسة الشرقية هي تصوير يمثل قديسا ، أو من اسبغت عليه صفة القداسة ، وبالتالي فقد اكتسبت هذه الايقونة في اغلب الاحيان صفة القداسة ، فبجلها الناس وعظموها مثلها في ذلك مثل القديس نفسه .

والامر في الاسلام يختلف عنه في المسيحية ، فالقرآن الكريم هو كتاب تشريع قبل كل شيء ، والأنبياء ليسوا غير بشر أوحى اليهم ، « وما محمد نفسه الا رسول قد خلت من قبله الرسل » . وهو وان كان خاتم الأنبياء والمرسلين لكنه بشر لا يتميز عن غيره من البشر الا بحمله رسالة ربه ، وما كان للمسلمين أن يعبدوه أو يؤلهوه . من هنا لم يكن ثمة مجال للتشبيه بين محمد في نظر المسلمين ، والمسيح في نظر المسيحيين ، الا من طائفة المسيحيين التي آمنت بالطبيعة الواحدة للمسيح ، وحملت على من اله المسيح أو عبده ، وهؤلاء قد حرموا تصوير المسيح كما حرم المسلمون تصوير الله .

ولقد جاءت تعاليم القرآن الدينية والروحية صريحة واضحة تعتمد مبادىء مقررة ، وهذا مما حال بين المسلمين في صدر الاسلام وبين رسم صور ايضاحية لنصوص القرآن . وكذلك كانت الحال في تصوير حياة النبي وصحابته ، ولم يحجم المصورون في بادىء الأمر عن تصوير الرسول لأن تصويره كان محرما بل توقيرا واجلالا ، ودليل ذلك استخدام الشعلة النورانية حول رأس النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الأنبياء منذ أواخر القرن الرابع عشر ، ثم اضافة النقاب الى وجهه في نهاية القرن الخامس عشر تعبيرا له وتبجيلا . ولقد فاضت في المجال الأدبي مجموعة من القصص التي تدور حول قصص القرآن مثل قصة يوسف عليه السلام مع امرأة العزيز التي اشتهرت باسم قصة « يوسف وزليخة » ، غير أن هذه القصة بكل ما أضافه اليها الكتاب الصوفيون من تفاصيل ، وبكل ما أمدت به المصورين من مادة التصوير لم يعدها المسلمون غير عمل فني لا علاقة له بأي موضوع ديني .

— ٦ —

ويرى توماس ارنولد وغيره من كبار المؤرخين أن التصوير الديني في الاسلام يقف عند تصوير القصص الديني المتصل بشخصيات مقدسة كمحمد وعيسى وابراهيم وغيرهم ، غير أن هذا في رأينا جانب واحد فحسب من التصوير الديني الاسلامي . أما الجوانب الأخرى فأولها ما يهز المشاعر بما هو قدسي سواء أكان هذا عن احساس المصور أو عن احساس للمشاهد ، وثانيها التصوير الخاص بالمواعظ والعبر التي شاعت في كتب الصوفية ، وثالثها التخويف بالنار والقاء الخشية والترغيب بالجنة وحفز النفوس الى الطاعة (٢٦) .

ولأرنولد رأي في التصوير الديني الاسلامي يسوقه في كتابه « التصوير في الاسلام » ، فيقول انه لم تكن هناك تقاليد تاريخية للتصوير الديني في الاسلام أو أي تطور فني في تمثيل الأنماط أو أية مدارس فنية للتصوير الديني ، كما لم يكن هناك أي توجيه على الاطلاق من رجال الدين للمصورين . وربما كان هناك بعض العذر لأرنولد حين ساق هذا الرأي ، فنحن نعلم أن ثمة تقاليد لتصوير وتمثيل الشخوص الكلاسيكية مثل أرسطو وأفلاطون تعود الى القرن الثالث ق.م ،

---

(٢٦) ثروت عكاشة : تاريخ الفن ، التصوير الاسلامي المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت . تحت الطبع .

وهكذا الحال مع تماثيل قيصر اوغسطس وشيشيرون ، وكذلك كانت سائر المستنسخات الرومانية لتماثيل الشخوص اليونانية نسخا طبق الأصل من النماذج الأصلية . كما واصل فنانو عهد النهضة الأوروبية استنساخ النماذج الكلاسيكية ، فنجد رافائيل على سبيل المثال يستنسخ في لوحته الشهيرة « مدرسة أثينا » قسمات الفلاسفة الكلاسيكيين . وهكذا يصبح من السهولة تمييز هذه الشخصيات في اللوحات التي صوروا عليها تلقائيا . وهذا لا ينطبق على الفن الاسلامي ، فالفنان المسلم لم يعمل وفقا النموذج حي أمامه ، كما أنه لم يكن لديه أي نموذج يمثل الشخصيات الدينية .

أما ما يتصل بافتقار الفن الديني الاسلامي الى المدارس المتعددة فيبدو ان ارنولد قد ساق هذا الحكم قبل اكتشاف كنوز التصوير التركي التي ظلت حتى وقت قريب جدا مجهولة . ويمكننا ان نميز بين المدارس المختلفة اذا تتبعناها تاريخيا فتخرج علينا مدرسة العراق بأساليب تختلف في الشمال عنها في الجنوب . ثم نشهد اختلاف الأسلوب وتميزه بين مراسم هراة وبخارى وشيراز ومدارس العهد الصفوي والمدرسة التركية العثمانية .

ومن غير المحتمل ان تكون قد نشأت اثناء القرون المبكرة في العهد الاسلامي اية محاولة لتصوير احداث التاريخ الدينية ، فلا ينتمي اي من النماذج التي وصلتنا الى تاريخ متقدم على القرن الرابع عشر . وبالتالي لم يكن لمصوري تلك الفترة أو ما بعدها اية تقاليد للفن الديني يصوغون انتاجهم على نمطها ، فأقدم مثال يتناول تصوير شخص محمد عليه السلام ورد في رواية لتاجر عربي يدعى بن هبار كان قد رحل الى الصين في القرن التاسع ، وروى حديثا جرى بينه وبين امبراطور الصين الذي سأله عما اذا كان يود رؤية صورة للنبي . وسرعان ما احضر ضابط بالبلاط صندوقا يحتوي على صور الأنبياء مثل نوح في فلكه ، وموسى بين بني اسرائيل وعيسى ممتطيا حمارا ويرافقه الحواريون الاثناعشر ، ومحمد عليه السلام على جمل ومن حوله صحابته (٢٧) .

ومن الجائز ان تكون مثل هذه الصور قد اعدها في الصين بعض اتباع النساطرة المسيحيين ممن استقر بهم المقام في تلك البلاد خلال القرن السابع (٢٨) وثمة ما يدل على ان المصورين المسلمين أو غير المسلمين كانوا يترعون اثناء عملهم في خدمة مواليهم المسلمين الى نسخ أو اقتباس الصور الدينية المسيحية في اغراضهم الخاصة . فاذا كانوا من المسيحيين فلا غرابة في الأمر ، وان لم يكونوا فعلى الأرجح انهم وضعوا الاعمال الفنية المسيحية نصب اعينهم .

واول نماذج صور الرسول التي وصلت الينا هي تلك التي في نسخة « **جامع التواريخ** » تأليف رشيد الدين (٢٩) . وهذا الرأي عارضه المرحوم بشر فارس ذاهبا الى ان ثمة صورة للنبي صلى الله عليه وسلم في وجه الورقة الثانية من نسخة مخطوطة من كتاب الأغاني لأبي الفرج

---

(٢٧) المسعودي : مروج الذهب جزء اول ص ٢١٥ ـ ٢١٧ .

(٢٨) مينجانا : انتشار المسيحية المبكر في أواسط آسيا والشرق الأقصى ص ٢١ (مانشستر سنة ١٩٢٥) .

(٢٩) تمتلك الجمعية الأسيوية الملكية في لندن جزءا من هذا الكتاب محفوظة الآن بالمتحف البريطاني ، كما تحتفظ مكتبة جامعة ادنبرة بجزئه الآخر ، وثمة اجزاء أخرى مبكرة في برلين وفيينا واستنبول .

الأصفهاني المحفوظة بدار الكتب المصرية بالقاهرة يرجع تاريخها الى عهد أوغل في القدم من تاريخ نسخة جامع التواريخ (٣٠) .

وقد عرض « وايس » لرأى بشر فارس بالتفنيد بحجج قوية في مقال له عن التصوير الاسلامي نشرته **مجلة برلنجتون** فقال: ان منمنمة كتاب الأغاني لا تصور النبي محمد مع وفد نصارى نجران كما ادعى بشر فارس وانما تصور الاتابك لؤلؤ الموصلي الذي انجزت من اجله نسخة الكتاب عام ١٢١٧ على وجه التقريب .

والصور التي تبدو فيها ملامح النبي واضحة مكتملة غاية في الندرة ، وترجع في الأكثر الى فترة مبكرة ، مثال ذلك صوره الواردة « بجامع التواريخ » في مستهل القرن الرابع عشر .

وابتداء من أواخر القرن الرابع عشر اوربما قبل ذلك بقليل تميزت صور الرسول بهالة من النور وكأنها شعلة نورانية شبيهة بالهالة المثلة في صور بوذا وتماثيله مثل صور مخطوطة معراج نامة .

ومنذ أواخر القرن السادس عشر جرى العرف على رسم خمار فوق وجه النبي عليه الصلاة والسلام يتدلى من الجبهة حتى الذقن ليحجب ملامحه توقيرا لشخصه ، وربما لارضاء أصحاب الرأى المتشدد مثل لوحة الرسول وابي بكر وعلى من مخطوطة سير النبي (٣١) ، ومثل منمنمة اسراء الرسول بمخطوطة « يوسف وزليخا » للشاعر جامي (٣٢) وبمخطوطة « خمسة » للشاعر نظامي (٣٣) ويبدو فيهما الرسول فوق ظهر البراق والسماء صافية في زرقة اخاذة وقد غشتها رقائق من السحب ذهبية ، واحتشدت الملائكة من حول الرسول بين مقدم هدايا وبين ناثر في طريقه بين يديه احجار الجنة الكريمة وحامل اليه البردة الخضراء رمز النبوة ، وبين حاملي المباخر تعطر الجو بين يديه ، ويبدو جبريل في مقدم الصورة وهو يحث الخطى وعليه دلائل الابتهاج بمقدم الرسول (٣٤) .

وفي نسخة ترجع الى القرن الثامن عشر من **مخطوطة « بوستان » للشاعر سعدى** يظهر الرسول في احدى الصور ممتطيا البراق متلفعا بغلالة شفافة قد غطت جسمه كله .

ثم كان بعد ذلك أن رأينا المصورين يمعنون في توقير النبي فلا يظهرونه جسما بل يجعلونه هالة من نور ، كما نراه في **مخطوطة « حملة حيدرى »** (٣٥) ، وهي منظومة تروى بالشعر سيرة

---

(٣٠) بشر فارس : منمنمة دينية تمثل الرسول بأسلوب التصوير العربي البغدادي . مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية القاهرة ١٩٤٨ .

(٣١) بالمكتبة العامة بنيويورك مجموعة سبنسر .

(٣٢) محفوظة بدار الكتب المصرية .

(٣٣) بالمتحف البريطاني عام ١٤٩٥ م

(٣٤) ثمة استثناءات بدا فيها وجه الرسول جليا واضحا خلال هذه الفترة مثل صور مخطوطة روضة الصفا لمرخواند ١٦١٦ م المحفوظة بمتحف الفن الاسلامي بالقاهرة .

(٣٥) المحفوظة بدار الكتب القومية بباريس عام ١٧١١ م .

النبي والخلفاء الراشدين ، ويتمثل النبي في كل صورها هالة نورانية دون ابراز لأى جزء من اعضاء الجسم .

•••

ـ ٧ ـ

وما من شك ان المصور حين يعلى في تصاويره يملى من عوامل مختلفة منها تلك الانتفاضة التي تمتلىء بها جوانحه عند رؤيته مشهد من المشاهد تقع عليه عيناه أو عند سماعه خبرا من الأخبار ترتعد له مشاعره وتضطرب عواطفه ، أو عند احساسه بما يضيق به أو يفرح له . هذه العوامل كلها التي تثير الخواطر في نفس المصور فيعتلج بها وجدانه هي على القطع الاثر الأول الذي ينشىء المصور ويهيىء فيه استعداده الموروث والمكتسب لأن يكون مصورا ولأن يكون مبدعا . واذا فقد المصور هذا الاحساس الذي يتاثر بما حوله فهو لا شك فاقد ذلك الابداع الذي يجمل به عمله فيرضى نفسه ويرضى من يشاهد عمله .

والمصورون كلهم ليسوا على هذا النمط ، اعنى ليسوا كلهم سواسية في التاثر بما حولهم بل هم على ذلك درجات . وعلى هذا الاختلاف في الاحساس يجيء الاختلاف في الابداع فمنهم من لا يهز مشاعر المشاهد كما لا يحمل ما يدل على اهتزاز مشاعر المصور نفسه . فالتصوير اذا عددناه فنا نشترط فيه أولا أن يجمع بين العمقين : العمق الداخلي والعمق السطحي . اما اذا خلا منهما فهو عمل شكلي بحت ، ولا نستطيع أن نعده من الأعمال الفنية ، فالفن ما خلق وما عاش الا لصلته بالمشاعر ولصلته بالاحاسيس النفسية ، يتصل بمشاعر المصور واحاسيسه أولا ، ثم يتصل بمشاعر المشاهد واحاسيسه ثانيا ، وعلى قدر ما تهتز له نفس المصور واحاسيسه كذلك تهتز له مشاعر المشاهد واحاسيسه ؛ فاجماع المشاهدين على عمل مبدع من التصوير هو اجماعهم على نفس مبدعة المصور . والمنمنمات التي تضمها اجزاء مخطوطتي سير النبي (٣٦) وزبدة التواريخ (٣٧) تتفق كل الاتفاق وما اعرض في هذا المقام .

•••

وحين دخل فن التصوير الى الحياة الاسلامية كان لا بد له ان يعالج تلك الحياة من جميع نواحيها لا يتفرد بناحية دون اخرى شانه في ذلك شان اى فن لا يقتصر على امر دون امر . واذ كنا قد راينا فيما عرضنا ان هذا الفن التصويرى قد اقتحم امنع معقل في الحياة الاسلامية وهو تعرضه لتصوير الرسول وما يتصل بحياته على الرغم من تلك المشادات الكثيرة التي جرت حول اباحته وتحريمه فان فن التصوير وجد لنفسه ما يبرر به التعبير عن تلك المشاعر التي تفيض بها نفوس المصورين والتي راى انه في تعبيره عنها بالصورة انما يقدم عملا يقنع ويغنى اقناع الكلمة وغناءها .

---

(٣٦) سير النبي عام ١٥٩٤ م بمتحف طوب قابو سراى باستنبول .

(٣٧) زبدة التواريخ ١٥٨٣ م بمتحف الفن الاسلامي باستنبول .

وما من شك في أن المصور المسلم لم يكن يصدر عن نزعة تخالف أوامر الدين فيما يعتقد ، بل كان يصدر وهو مؤمن بأنه يساند كل من تصدى للرسالة الدينية بقلمه ولسانه . ولقد استقر التصوير الاسلامي بعد تلك الخطوات الأولى المضطربة التي عاشها بين اقدام واحجام ، حتى اذا ما استوت له كلمته واطمأن له أمره رأينا له تلك الكثرة الكثيرة من تصاوير تتناول نواحي مختلفة منها الجانب الوعظي أيضا ، الذي يحمل عظات تجري في بيئة ابطالها افراد حقيقيون أو اناس متخيلون ، ويجد المصور في هذا وذاك ما يثير خياله ويحرك وجدانه ، وتتمثل فيه العظة الهادية والعبرة المرشدة والنصيحة الموجهة ، فاذا هو بعد أن تمتلىء نفسه بهذا كله ، يبرزه لنا في تصاوير تعبر عن هذا الوجدان وتلك المشاعر وهذه الأحاسيس . **وقد وقفت على كثرة من تلك الصور التي تساندني في عرضي هذا ، بعضها ما أنا مسبوق اليه وبعضها لم أسبق اليه مثل ما جاء من تصاوير في نسختي منطق الطير لفريد الدين العطار** (٣٧) **ونسخة مثنوي جلال الدين الرومي** (٣٩) . وسيجد القارىء كيف استلهم المصورون شاعرية هذين العملاقين فانطلقت فرشاتهم محلقة في سماء تلك الأعمال المبدعة منجزة بذلك لوحات لا تقل روعة وشفافية ورقة عن النص الشعري .

• • •

ولعل من تلك الجوانب التي تتسع لخيال المصور الاسلامي ويبدع فيها أيما ابداع ذلك الجانب الذي يمس الجنة ترغيبا والنار تهديدا ووعيدا . ولقد حفلت الكتب ، سماوية واخبارية ، بأوصاف للجنة من أنهار من لبن وعسل مصفى ومن نخيل وأعناب ومن قصور شاهقات وحور عين ، الى غير ذلك مما تشتهي الانفس ، كما حفلت تلك الكتب أيضا بأحاديث عن النار تهول الانفس وتفزع القلوب من ذكر لزبانيته غلاظ شداد وذكر للمعذبين الآثمين وما يلقون من هول .

هذا المجال الخصب المليء بتلك الصور الواعظة رشدا ونهيا كانت فيها فسحة للمصور ليبدع ويصور مستوحيا من خيال المسلم المؤمن بهذا كله فيضفي على النعيم جلالا بعد جلال ، وعلى العذاب نقمة بعد نقمة ليبلغ صورته من النفس مالم تبلغه عبارة الكاتب ، فجاءت تلك الصور عن الجنة والنار في السموات وتنقل الرسول بينها تحوي أجل العظات ترغيبا واشد العبر ترهيبا ، مثلما جاء في تصاوير مرقعة بهرام ميرزا (٤٠) ومخطوطة معراج نامة (٤١) التي تضم صفحات مضيئة من تراثنا الفني الاسلامي من نتاج زمن كانت الروحية الاسلامية والصوفية الدينية تتدفقان في نفوس المسلمين وتحيي فيها منابع الابداع ، فاذا بهم يخلقون من الأعمال الفنية ما يفرض نفسه على الخلود ضمن التراث الانساني وتتسابق الى اقتنائه متاحف العالم (٤٢) .

---

(٣٨) بدار الكتب القومية بباريس وبمتحف المتروبوليتان بنيويورك .

(٣٩) بمتحف الفن الاسلامي بالقاهرة .

(٤٠) بمتحف طوب قابو سراي باستنبول .

(٤١) بدار الكتب القومية بباريس .

(٤٢) ثروت عكاشة : معراج نامة ، الفن الاسلامي مصور . دار النهار بيروت . تحت الطبع .

السرطان، مشكلة القرن العشرين

د. محمد نبيل رياض

نظرة الى الماضي

كان العالم الاغريقي جالين Gallen الذي ولد عام ١٣٠م اول من وصف « الاورام » وكانت له دراية كبيرة بالتشريح، ولكنه كان يعتبر الاشياء التي تختلف في المراة عن الرجل ، مثل الثدي او الرحم المتضخم بسبب الحمل ، من الاورام الطبيعية في الانسان !! وبالرغم من ذلك فقد تمكن من وصف بعض الاورام الخبيثة بدقة شديدة، وكان اول من اطلق عليها اسم السرطان Cancer وذلك لما لاحظه بان الاورام التي تنمو في ثدي المراة تظهر عليها بعد فترة من الزمن بعض الاوعية الدموية والعروق المتشعبة على السطح الخارجي للجلد ، مما يجعل الورم يأخذ شكل سرطان البحر ذي الاقدام المتعددة الذي يلتصق بثدي المراة حتى يقضي عليها . .

وقد نقل جالين في كتاباته بعض الافكار الخاطئة عن العلماء الذين سبقوه وعاشوا في عصر ابقراط ، حيث كان يعتقد بان سبب هذه الاورام هو تحول مادة الصفراء التي يفرزها الكبد الى اللون الاسود ، ثم احتباسها داخل الجسم وعدم خروجها منه . وقد دفعهم ذلك الى محاولة علاج الاورام السرطانية بواسطة



العالم الاغريقي جالين صاحب التسمية الشهيرة لمرض السرطان .

الاغذية الصحية ، حتى لا تتكون تلك المادة السوداء الخطيرة داخل الجسم ، ثم استعمال الادوية المسهلة القوية لازالة ذلك السم الاسود من جسم المريض ثم دفعه للقيء ... واخيرا فصد دمه كنوع من العلاج على أمل ان تختفي هذه الاورام الخبيثة بعد تلك المحاولات المرهقة للاطباء وللمريض نفسه . واحيانا عندما تفشل هذه الوسائل كانوا يلجأون الى المبضع لاستئصال الورم . وبالطبع فان تلك الطرق البدائية الخاطئة كانت تؤدي الى استفحال المرض بدلا من شفائه . ولم تكلل جهود اولئك الجراحين القدماء بالنجاح لان الجراحة كانت تتم في المراحل المتأخرة التي يستشري فيها المرض في الجسم ، كما ان الوسائل الجراحية في ذلك الزمان البعيد لم تكن تتيح لهم استئصال الاورام بكاملها ، مما يجعل النمو الخبيث يعود مرة ثانية بصورة اسرع مما كان عليه الحال في السابق . وهكذا الى ان دعاهم **ابقراط** لعدم استخدام المبضع على الاطلاق في حالات السرطان وكانت كلماته الشهيرة المدونة في الكتب الطبية القديمة : « من الافضل عدم اعطاء اي نوع من العلاج او الجراحة في حالة الاورام لانها تسرع بوفاة المريض اما عدم العلاج فيطيل الحياة ! »

وقد وضع **جالين** التصنيف التالي للاورام:

(أ) الاورام الطبيعية
Tumores Secundum Naturam

وهي تشمل ثدي المرأة والرحم اثناء الحمل .

(ب) الاورام ذات المنشأ الطبيعي Tumores Supra Naturam والمثال الواضح لذلك تضخم العظام المكسورة بعد ان يلتئم الكسر .

(جـ) الاورام غير الطبيعية Tumores Praeter Naturam وهي تشمل الالتهابات وحالات الاوديما او تجمع السوائل تحت الجلد (Oedema) واخيرا السرطان ، وسببه كما كان جالين يعتقد هو السم الاسود الذي يحتبس داخل الجسم . —

وفي بداية القرن السادس عشر ظهرت مجموعة من العلماء النوابغ ومنهم الجراح السويسري **فيليكس بلاتر** Felix Platter الذي صرح بأن السرطان الحقيقي مرض غير قابل للشفاء ... وبعد مائتي عام بالضبط تبعه **جاسبار لورينت بايل** Gaspard-Laurent Bayle . الذي قال في مدينة باريس: « عندما يذكر احد الاطباء بانه استطاع شفاء السرطان فمعنى ذلك انه اخطأ تشخيص المرض من البداية ... » وبالرغم من تلك الافكار الخاطئة الا ان الجراحة بدأت منذ ذلك الوقت تعتبر الحل الامثل لمشكلة السرطان ، واستطاع الجراح الفرنسي **جان استروك** Jean Astruc اجراء عدة عمليات ناجحة

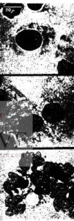
لاستئصال السرطان بشرط أن يكون الورم في موضع خارجي وقابل للازالة التامة دون ان تحدث أضرار للانسجة التي تقع خلفه أو تحيط به . كذلك يجب أن تكون الصحة العامة للمريض في حالة جيدة . بمعنى ان الجراح يجب أن يجري العملية في الحالات التي يكتشف فيها السرطان مبكرا قبل ان يستفحل المرض . وكان آستروك يحذر من اللجوء الى الجراحة اذا ظهرت أورام أو سرطانات ثانوية في اماكن اخرى من جسم المريض ؛ لان ذلك يعني أن المرض قد أصبح غير قابل للشفاء ... والحقيقة ان هذه هي المبادىء الاساسية التي تتبع في علاج السرطان حتى يومنا هذا . وفي عام ١٨٠١ وضع عالم الباثولوجيا الالماني الشهير رودلف **فيرشوف** Rudolf Virchow نظرية علمية هامة مؤداها ان جميع أنواع السرطان التي تصيب الانسان لابد وان تنشأ من خلايا الجسم الطبيعية . وتشمل النظرية ايضا انه في بداية السرطان يكون النمو الخبيث محصورا داخل جزء معين من الخلايا او الانسجة لايتعداها ، وان التدخل الجراحي يجب أن يتم في هذه المرحلة المبكرة . اما اذا لم تكتشف الحالة مبكرا فيجب أن يكون التدخل محدودا منعا لانتشار المرض في باقي اجزاء الجسم .

ولم يكن الا في منتصف القرن التاسع عشر عندما اخذت ابحاث السرطان تنتشر بشكل أوسع . **ففي عام ١٨٥١** استطاع العالم الامريكي **جوزيف ليدي** Joseph Leidy في مدينة فيلادلفيا زراعة أول ورم في أجسام بعض الحيوانات ... وبدأ بذلك عصر التجارب على الاورام الخبيثة ، ووضعت مختلف الدول البرامج المتعددة للابحاث ، وتخصص الكثير من العلماء في مجال دراسة السرطان .

وقد تركزت ابحاث العالمين **بول اهرليخ** P. Ehrlich وزميله **هـ . أبولانت** H. Apolant في المانيا على محاولة زيادة حصانة الجسم ومقاومته للسرطان بواسطة حقنة بالمواد السرطانية الضعيفة على هيئة جرعات مخففة يجري تركيزها تدريجيا . وقد قام **اهرليخ** ومساعدوه بحقن عدة سلالات من حيوانات التجارب بواسطة كميات مختلفة التركيز من المواد السرطانية . وقد اثبتوا ان ذلك يجعل تلك الحيوانات تقاوم بالفعل جرعات أشد من المواد التي تسبب حدوث السرطان في غيرها من حيوانات التجارب وبالرغم من ذلك فلم ينجح اهرليخ في اكتشاف الاجسام المضادة Anti Bodies التي تظهر في دماء تلك الحيوانات بعد الجرعات الوقائية التي حقنت بها ، وبالتالي لم تكتسب هذه النظرية تأييد باقي العلماء ، أو تلقى النجاح المطلوب .

❊ المشكلة تبدأ من الخلية

لا تنمو الخلايا في الكائنات الحية بطريقة عشوائية كيفما اتفق ، بل ان لكل خلية في الجسم وظيفة محددة وثابتة وتخضع للعديد من الضوابط والروابط مع باقي الخلايا المحيطة بها ولا يمكن في الاحوال الطبيعية أن تخرج عن هذا النظام والترتيب الدقيق المحدد لكي تقوم بوظائفها العادية في الجسم . والظاهرة الواضحة لكافة الخلايا السرطانية هي خروجها عن هذا النظام المتبع بالنسبة لباقي الخلايا ، وفشلها في الانضباط تحت السلوك « الاجتماعي » لباقي الخلايا والانسجة المحيطة بها ؛ ولذلك فان دراسة السرطان لابد وان تشمل ايضا بحث الخلايا الطبيعية وعلاقة التوازن التي تربطها مع بعضها البعض وموضع الخلل او الاضطراب الذي يسبب



نموذج لمجموعة من الخلايا السرطانية التى يربيها العلماء فى المختبرات منذ اكثر من ثلاثين عاما وتعرف باسم خلايا هيلا Hela cells وقد اخذت من ثدى امرأة مصابة بسرطان الثدى تدعى مدام هيلا وبالرغم من وفاة السيدة نفسها ، الا ان خلايا السرطان ما تزال تعيش حتى الآن . والصور توضح خلية سرطانية ثم بداية ظهور الانقسام الخبيث وفى النهاية تعطى كتلة او مجموعة من الخلايا السرطانية .

حدوث التحول السرطانى . وعند دراسة اجنة الكائنات الحية مثلا نجد انه فى البداية يحدث التلقيح بين خلية الذكر والانثى ، وينتج من ذلك البويضة الملحقة التى تشمل مجموعة من الخلايا النشطة التى تنقسم بسرعة الى مجموعات متشابهة من الخلايا . فالخلية الواحدة تصبح خليتين ثم أربع خلايا ، وهكذا ولكنها فى البداية لايكون لها شكل محدد .

ومع تطور الجنين ونموه تبدأ مجموعات من الخلايا فى التخصص لتكون عضوا معينا من اعضاء الجسم ، فبعضها يتجمع ليشكل الكبد او الكليتين ، وبعضها الاخر يساهم فى تكوين المخ والجهاز العصبى وهكذا ... ويعزو العلماء ذلك لوجود بعض انواع البروتين والاحماض النووية المعينة RNA التى تحمل الصفات الوراثية فى كافة الخلايا ، حتى ولم يكن لها شكل محدد فى البداية او تتبع عضوا معينا من اعضاء الجسم . فالاحماض النووية التى تحمل الرسالة لابد وان تصل بها فى النهاية الى تكوين خلية متخصصة مع مرور الوقت ، ولتشكل العضو او الجزء المطلوب تماما من الجسم ولا شيء غيره .

وتعتبر دراسة هذه الخلايا الجنينية جزءا هاما من الابحاث التي يجريها العلماء فى مجال السرطان . فقد لوحظ ان معظم الخلايا السرطانية تفقد خصائصها الطبيعية ، وحتى الصفات الوراثية تضطرب وتتشوه ولا تعود الخلية تنتمى الى المجتمع «الخلوى» الذى يحيط بها . فمثلا وجد العلماء ان خلايا سرطان الكبد Hepatoma لاتحتوى على الاحماض النووية او الانزيمات المشابهة لخلايا الكبد ، بل وتفقد كافة خصائص خلايا الكبد الطبيعية مما دفعهم الى الاعتقاد بأن السرطان هو نوع من الرجوع الى الحالة الجنينية الاولى للخلايا

حيث تفقد طبيعتها المتخصصة ، وهذا هو السبب فى الاضطراب أو الجنون الذى يصيب تلك الخلايا ويجعلها تنقسم بسرعة بهذا الشكل الغريب . ولكن العلماء اكتشفوا ايضا فى السنوات الاخيرة ان بعض انواع السرطان لاتفقد فيها الخلايا صفاتها الوراثية فحسب بل تكتسب ايضا صفات جديدة من نوع مغاير تماما . فمثلا فى بعض حالات سرطان الرئة Bronchogenic Carcinoma وجد أن الخلايا السرطانية تفرز بعض الهورمونات التى لاتنتجها الا الغدة النخامية فقط ؛ فى حين ان خلايا الرئة لايمكنها باى حال من الاحوال أن تنتج هذه الهورمونات فى الظروف العادية .

وقد دفع ذلك السلوك الغريب لخلايا السرطان بالعلماء فى مجالات شتى من البحث وراء تلك العمليات الغريبة التى تحدث داخل الخلايا السرطانية فى محاولات لامكانية التنبؤ بهذه العمليات قبل حدوث التغيير السرطانى ، او على الاقل قبل أن يستفحل خطره ويصبح القضاء عليه من الاعمال الشاقة التى قد تعرض حياة المريض لخطر .

كذلك قد يعتمد العلاج على هذه العمليات البيولوجية او الكيميائية التى تتم داخل الخلايا السرطانية ، فمثلا وجد ان بعض انواع سرطان الخلايا الليمفاوية Lympho blastic leukaemia يحدث فيها نقص انزيمات معينة تعرف باسم « مكون الاسبراجين » وبالتالى تبين للعلماء ان مادة الاسبراجينار Asparaginase يمكن أن توقف سرطان الخلايا الليمفاوية وتقضى عليه ، وتعتبر الان العلاج الرئيسى لهذا النوع من السرطان .

● الخلية المهجنة

الى عهد قريب لم يكن فى استطاعة العلماء اجراء التجارب الدقيقة على الخلايا ومراقبة مايحدث بداخلها من تفاعلات بيولوجية ولكن بعد اختراع الميكروسكوب الالكترونى فى منتصف هذا القرن ، ثم حدوث التقدم التكنولوجى السريع فى بعض المجالات العلمية الاخرى استطاع العلماء ، باستخدام تلك الوسائل الحديثة ، اجراء التجارب الدقيقة جدا والتى تشمل ادماج خليتين حيوانيتين حتى يصبحا خلية واحدة . وفى بداية هذه التجارب كانت تلك الخلية المهجنة Hybrid Cell تحتوى على نواتين صغيرتين بداخلها . ولكن بعد فترة من تطوير الوسائل التكنولوجية أصبح فى الامكان الحصول على خلية مهجنة تحتوى على نواة واحدة . وقد لاحظ العلماء انه فى كل مرة تدمج فيها خلية طبيعية مع خلية سرطانية يكون الناتج دائما هو خلية مهجنة سرطانية . وقد يفسر ذلك لوجود بعض الخصائص غير العادية فى خلية السرطان أو انها تحتوى بعض أنواع المواد البيولوجية او الفيروسات التى تحول الخلية العادية الى السرطان .. ولكن فى نهاية تلك التجارب الحديثة التى اجريت فى هذا المجال حقق العلماء نصرا كبيرا ، فقد امكن لهم ادماج خلية سرطانية مع احدى الخلايا الطبيعية ، وكان الناتج عن هذه العملية اختفاء السرطان او شفاء الخلية السرطانية . ولكى يتم ذلك كان عليهم استخدام خلية طبيعية تحتوى على بعض العناصر المعروفة باسم التيجينات Antigens تجعل الجسم الضيف يطرد الخليتين معا بعد ادماجهما . وهكذا فالنصر كان مزدوجا ، وهو شفاء الخلية السرطانية ثم طرد السرطان من الجسم كما يحدث فى حالة الانسجة الغريبة التى تزرع داخل الجسم . ويأمل العلماء من هذه التجارب أن يصلوا الى طريقة تعيد الخلايا السرطانية الى حالتها الطبيعية أو على الاقل وقف النمو

الخبيث حتى لايكون سببا فى تدمير الكائن الحى نفسه .

ويدور البحث الآن حول الاحماض النووية التى توجد فى الخلية ونواتها مثل RNA وحامض DNA فقد ثبت ان الخلية السرطانية تنتج هذه الاحماض النووية بصورة مختلفة تماما عما يحدث فى الخلايا العادية . وتعتبر هذه الابحاث جزءا من سلسلة الغموض التى تغلف موضوع السرطان ؛ والتى يحاول العلماء جاهدين كشف الحقائق التى تختفى خلفها . وهذه الاحماض النووية تعتبر الركيزة الاساسية التى تقوم عليها كافة العمليات الحيوية داخل الخلايا سواء من ناحية البناء والهدم ـ الميتابوليزم ـ Metabolism أو من ناحية الانقسام والتكاثر Reproduction كما أن كل خلية فى الجسم ، أو مجموعة من الخلايا المتشابهة ، تعتمد فى تصرفاتها البيولوجية على باقى المجموعات الاخرى من خلايا واجهزة الجسم ، وان الجميع يعملون فى توازن هارمونى تام ، وقد أدت هذه الابحاث الى القاء المزيد من الضوء على تلك العمليات الحيوية الهامة التى تحدث داخل الجسم . فقد لوحظ ان الخلية الحيوانية يمكنها اتمام دورة كاملة خلال ٢٤ ساعة ، اى انها تبلغ اقصى نمو لها ثم تنقسم الى خليتين جديدتين ، وكذلك تستطيع هذه الخلايا الجديدة الانقسام مرة أخرى بعد ٢٤ ساعة وهكذا . . . اى اى الخلية الواحدة، اذا ترك لها الحبل على الغارب كما يقولون ، يمكنها فى مدة لاتتجاوز ثلاثة شهور ان تعطى كتلة من الخلايا اكبر من حجم الكرة الارضية كلها . وبالطبع فان ذلك لم يحدث أبدا ولا يمكن حدوثه بأى حال من الاحوال ، سواء فى الخلايا الحيوانية او فى خلايا النباتات .

وحتى فى حالة اكبر الاورام السرطانية واسرعها نموا لايمكن ان يحدث ذلك الانقسام المذهل الذى لايمكن السيطرة عليه . والواضح أن انقسام الخلايا وتكاثرها فى الانسان والحيوان وحتى النبات عملية تحكمها ظروف متكاملة من السيطرة التامة ، ولو ان طبيعة هذه الظروف التى تتحكم فى انقسام الخلايا مازال غامضة ولم نعرف حتى الآن ، لكن هناك حقيقة ثابتة فى جميع الخلايا السرطانية وهى وجود طاقة غير عادية للنمو والانقسام العشوائى بصورة اكبر بكثير من الطاقة العادية للخلايا ، وان الجسم ذاته يفقد السيطرة على نمو هذه الاورام الخبيثة . ويؤدى ذلك النمو غير الطبيعى الى انتشار خلايا السرطان وغزوها للانسجة المحيطة بها وفى النهاية تدمير خلايا تلك الانسجة .

السرطان الرئيسى والثانوى

من الظواهر العامة التى تلاحظ على خلايا الجسم هى انه بالرغم من قدرتها على الحركة الا انها لا تقبل ذلك إلا فى الظروف العادية ، وتظل الخلية ثابتة فى الجزء الذى تنتمى اليه من الجسم ؛ ولكن العكس يحدث فى الخلايا السرطانية فهى تعرف بخاصيتها المهاجرة ، وان مجموعات منها تغادر السرطان الرئيسى او « الام » لتتجول فى الجسم وتجد لنفسها مستقرا فى اماكن اخرى على شكل سرطانات ثانوية فى المكان الجديد . وهذه هى المرحلة التى لا تفيد فيها الجراحة كالهدف الاساسى فى العلاج ، لانه حتى لو ازيل الورم الام فان السرطانات الثانوية تنمو بسرعة لتدمر الكائن الحى نفسه . ولهذا فان اهمية الاكتشاف المبكر لحالات السرطان تنبع من امكانية نجاح الجراحة اذا كان الورم مايزال محصورا فى مكانه الاصلى بحيث يمكن استئصاله او ازالته بالكامل ، وقبل ان تنتشر

السرطانات الثانوية ويصبح العلاج من المستحيلات .

وقد اكتشفت في السنوات العشر الاخيرة بعض الظواهر الغريبة حول هذه السرطانات المتجولة ، فمن المعروف لدى العلماء ان بعض الخلايا العادية التي لها حرية الحركة عندما تصل الى مكان جديد توجد به خلايا من نوع آخر فانها تتجمد في الحال وتتوقف جميع انشطتها الروتينية . والظاهرة الثانية التي اثارت اهتمام العلماء هي ان الخلايا العادية حينما تتم زراعتها في المختبر فانها تظل تنمو حتى تبلغ حدا معينا ، وبعد ذلك تقل كمية الحامض النووي DNA والحامض RNA وهما المسؤولان عن الانقسام والتكاثر . وبالطبع عندما تقل كميتهما داخل الخلية تقل تبعا لذلك عملية الانقسام والتكاثر ثم تتوقف تماما بعد فترة . ولكن اذا اصيبت مثل هذه الخلايا باحد المؤثرات او الفيروسات السرطانية تحدث زيادة فجائية في الحامض النووي D.N.A. تعقبها زيادة سريعة في انقسام الخلايا ، ويمكن تمييز ذلك بوضوح، لان هذه الخلايا المصابة بالفيروس السرطاني الشكل وربما سرطانية دقيقا ينمو بسرعة ويختلف في الشكل عن باقي الخلايا المحيطة به .

كذلك فقد قام العلماء « بحقن » هذه الخلايا المتجولة داخل اجسام بعض حيوانات التجارب فوجدوا انها ادت الى ظهور السرطان في هذه الحيوانات مما يثبت ان هذا التحول السرطاني ينتج من اصابة الخلايا بالفيروسات السرطانية او فقدان السيطرة عليها من حيث الانقسام والتكاثر وقيامها بالتجول والهجرة من مكان لاخر .

الفيروس والسرطان

اهم مشكلة تواجه العلماء في مجال الاورام الخبيثة هي السؤال الكبير حول الخلية . **كيف ولماذا تتحول الخلية العادية الى السرطان؟** وهناك الكثير من الدراسات والابحاث تجري في هذا الاتجاه لمعرفة الفارق الكبير بين الخلية العادية وخلية السرطان ، وذلك في ما يختص بغشاء الخلية او جدارها الخارجي ، ثم ما تحويه من بروتينات واحماض نووية تؤثر عليها من ناحية الانقسام والتكاثر . ويسير البحث في اتجاهين رئيسيين **اولهما** يتركز على الدور الذي تلعبه بعض الفيروسات في تحول الخلايا العادية الى السرطان ، **والثاني** هو علاقة بعض المؤثرات البيئية (في المدى البعيد) وتحول الخلايا الى السرطان كنتيجة لهذه المؤثرات .

وقد اثبت العالم السوفياتي **ميتشنكوف** Metchnikoff والعالم **بوريل** Borrel في بداية هذا القرن ان بعض الفيروسات تلعب دورا هاما في التحول السرطاني للخلايا . وفي عام ١٩١١ اكتشف عالم امريكي هو **فرانسيس بيتون روس** Francis Peyton Rous ان العامل الرئيسي الذي يسبب « سار كوما الدجاج » **هو احد الفيروسات ويصيب الطيور الداجنة بالسرطان ...**

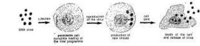
ويعرف العلماء الان حوالي ثمانين نوعا من الفيروسات التي قد تسبب حدوث السرطان او الاورام الخبيثة ؛ وهي تنقسم الى مجموعتين رئيسيتين :

١ ـ فيروسات تحتوي على الحامض النووي D.N.A.

٢ ـ فيروسات تحتوي على الحامض النووي R.N.A.

اهم الفيروسات السرطانية

تاريخ الاكتشاف	اسم الباحث المكتشف	العائل الطبيعي للفيروس	نوع الحامض النووى
١ ـ ١٩٠٨	Ellerman & Bang	لوكيميا الدجاج	RNA
٢ ـ ١٩١١	Rous	ساركوما الدجاج	RNA
٣ ـ ١٩٣٢	Shope	الاورام الليفية فى الارانب	RNA
٤ ـ ١٩٣٦	Bittner	سرطان الثدى فى الفئران	RNA
٥ ـ ١٩٥١	Gross	لوكيميا الفئران	RNA
٦ ـ ١٩٥٦	Friend	لوكيميا الفئران	RNA
٧ ـ ١٩٥٧	Stewart, Eddy & Stanton	سرطان العضلات فى الفئران Polyoma	D.N.A.
٨ ـ ١٩٦٢	Sheit & Enders Koprowski et al.	سرطان القردة S.V. 40	D.N.A.
٩ ـ ١٩٦٢	Trentin, Yane & Taylor	ادينو فيروس (الانسان) Adenovirus	D.N.A.
١٠ ـ ١٩٦٦	Hortley & Rowe	ساركوما الفئران	R.N.A.
١١ ـ ١٩٦٤	Jarrett Richard Theylen & Snyder	اللوكيميا والساركوما فى القطط	R.N.A.



تصور لما يحدث في حالة الغزو الفيروسي لخلية عادية . انقسام الفيروس يتم على حساب الخلية المضيفة ويؤدي الى وفاتها وتحللها وانطلاق الفيروسات الجديدة لغزو الخلايا المجاورة وهكذا ...

ويحدث التحول السرطاني (كما يفترض العلماء) عندما يقتحم الحامض النووي جدار الخلية ويتفاعل ، أو يعبث بمحتوياتها الداخلية فيتغير تركيبها البيولوجي ، وتفقد طبيعتها الوراثية . وبالتالي تكتسب خصائص جديدة تماما ومغايرة لباقي الخلايا المحيطة بها ، وتبدأ في الانقسام العشوائي ، أو بمعنى آخر تتحول الى خلية السرطان .

وعندما تبلغ هذه الخلايا المتحولة مرحلة معينة من التطور سواء فجأة أو بعد مدة من الانقسام السرطاني نجدها تقتحم الحواجز والجدران التي يقيمها الجسم للحد من الانقسام العشوائي . سواء كانت هذه الحواجز تتمثل في الخلايا والانسجة المحيطة بها ، أو فيما تفرزه الغدد الصماء من الهورمونات التي توقف النمو الزائد للخلايا وتتحكم فيه . وبهذه الطريقة تتمكن خلايا السرطان من غزو الانسجة والاعضاء المحيطة بها وتنتقل من مكان لآخر .

وتتمثل الاهمية البالغة في الدراسات التي يقوم بها العلماء الان والابحاث التي تجري على الفيروسات السرطانية في ان ابحاث السرطان الان قد وصلت الى عمق الموضوع أو التحول السرطاني على مستوى الخلية ذاتها (وهي اصغر وحدة لجميع الكائنات الحية) وكذلك فان هذه الدراسات تتيح للعلماء اكتشاف الفيروسات المشابهة والتي قد تسبب نمو الاورام الخبيثة في الانسان ايضا .

والمعروف عن الفيروسات انها كائنات دقيقة جدا واصغر بكثير من الخلايا العادية أو الميكروبات ، وان هذه الفيروسات لا يمكنها باي حال ان تعيش فترة طويلة خارج الخلايا الحية ، فلا بد لها من ان تظل تغزو الاجسام والكائنات الحية الاخرى حتى تعيش وتتكاثر داخل خلاياها وعلى حساب الخلايا المضيفة . والفيروسات تصيب الانسان الكثير من المتاعب وتصيبه بالعديد من الامراض المعدية مثل الانفلونزا والجدري وشلل الاطفال وغيرها ، وذلك بالرغم من تركيبها البدائي البسيط الذي يشتمل على الحامض النووي D.N.A او حامض R.N.A تغلفه قشرة بروتينية رقيقة ، واحيانا تكون لهذه القشرة اطراف متشعبة تجعلها تلتصق بالخلية الحية من الخارج ثم تحقن الحامض النووي فقط بداخلها بينما الغلاف او القشرة البروتينية تبقى خارج الخلية . والانقسام الفيروسي يحدث عن طريق تفاعل الحامض النووي الفيروسي مع محتويات الخلية الداخلية ومكوناتها حيث ينقسم عشرات المئات والاف المرات ، وبعدها يتكون كل جزيء صغير من الحامض النووي للفيروس ويحيط نفسه بقشرة بروتينية جديدة من الخلية المضيفة ايضا ثم تغادر هذه الفيروسات « الوليدة » الخلية المضيفة بكميات

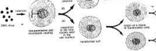
هالة وتغزو باقي الخلايا المحيطة ، او تنتقل الى جسم او كائن آخر لتعيد دورة حياتها مرة ثانية وهكذا ، وتؤدي هذه العملية الى تدمير الخلية المضيفة او تحللها ثم انطلاق الفيروسات الجديدة لتعدي الاخرين . وهذا ما يحدث في جميع الامراض الفيروسية التي تصيب الانسان او الحيوان وحتى النبات ايضا .

وقد امكن للعلماء مراقبة ما يحدث بدقة متناهية في حالات الفيروسات التي تسبب السرطان ، فوجدوا ان الحامض النووي للفيروس السرطاني يقتحم الخلية ايضا في صورة مشابهة للامراض المعدية ، ولكن يحدث شيئان جديدان اولهما ان الخلية المضيفة تتمكن من القضاء على الفيروس السرطاني (بطريقة غير معروفة للان) وبعد فترة من الصراع تعود لطبيعتها العادية ويحبط الهجوم الفيروسي ، وفي الحالة الثانية وجدوا ان الحامض النووي للفيروس يتفاعل بطريقة ما تزال غامضة مع المحتويات الداخلية للخلية ونواتها ، ولا يؤدي ذلك الى وفاة الخلية ، ولكنها تفقد صفاتها الوراثية الاصلية وتحمل صفات الفيروس السرطاني وتظل تنقسم بطريقة تختلف عن حالتها الطبيعية وتعطي مجموعة من الخلايا السرطانية الدقيقة وهكذا . . .

ويعتقد العلماء بان بعض الفيروسات التي تحتوي على الحامض النووي .D.N.A يمكنها ان تسبب الامراض المعدية في بعض الاحيان ، واحيانا اخرى قد تسبب حدوث السرطان في حيوانات التجارب .

وتحدث الحالة الاولى عندما تتاح لها حرية الانقسام والتكاثر داخل الخلية المضيفة وعلى حسابها ، وذلك دون ان يتفاعل الحامض النووي للفيروس مع الحامض النووي للخلية ذاتها . وانها قد تتحول الى النشاط السرطاني عندما لا يتمكن الحامض النووي للفيروس من الانقسام داخل الخلية ، او ان ذلك الانقسام يضطره الى التفاعل مع الحامض النووي للخلية ، وبالتالي تتغير الصفات الوراثية للخلية المضيفة وطريقة نموها وتكاثرها وانقسامها ، وتصبح خلية سرطانية .

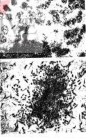
والمشكلة الرئيسية الان امام العلماء هي دراسة حدوث هذه التغيرات والتفاعلات التي تتم على مستوى الجزيئات الدقيقة جدا او الاحماض النووية .



في حالة الفيروسات السرطانية اما ان يحبط الغزو الفيروسي وتعود الخلية الى حالتها الطبيعية "B" او يتفاعل الحامض النووي الفيروسي مع نواة الخلية ويحولها الى خلية سرطانية تنتج مجموعة من خلايا السرطان .

سرطان الدم الابيض

تعتبر اللوكيميا Leukaemia أوسرطان الدم من الامراض الهامة التى أتاحت للعلماء دراسة النمو الخبيث فى الخلايا ذاتها . وذلك لان الانقسام السرطانى يحدث فى كريات الدم البيضاء والخلايا التى تنتج هـذه الكريات فى الجسم . والمعروف ان كريات الدم البيضاء ينتجها جسم الانسان للدفاع عنه ولمقاومة الجراثيم والميكروبات التىتحاول غزو الجسم، ويتراوح عددها فى الظروف العادية بين ستة الاف الى عشرة الاف كرية بيضاء فى كلمليمتر مكعب من الدم ،ولكنها عندما تصاب بالسرطان



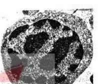
نموذج لزرعة من الخلايا اصيبت بالفيروسات السرطانية، ويرى الورم الدقيق على هيئة كتلة من الخلايا الشاذة تحيط بها مجموعات من الخلايا العادية .

وفى الصورة الثانية تكبير يوضح بعض الانقسامات داخل الخلايا السرطانية مشارا اليها بالاسهم .

يرتفع عددها فجاة الى عشرات ومئات الالوف من المرات وقد تبلغ اكثر من ٢٠٠٫٠٠٠ كرية فى المليمتر المكعب من الدم احيانا ؛ وبالطبع فان هذه الخلايا السرطانية المتحولة تفقد وظيفتها الاساسية فى الدفاع عن الجسم وتتحول الى عبء ثقيل وخطر جسيم يهدد الكائن الحى ذاته ؛ ونظرا لان خلايا الدم وكرياته الحمراء والبيضاء تعيش دورة حياتها فى صورة منفصلة عن بعضها لانها تسبح فى سائل البلازما على الدوام . وبالتالى امكن للعلماءدراسة كل خلية على حدة ومعرفة مايحدث بداخلها من تطورات طبيعية وغير طبيعية أى عند تحولها الى السرطان .

وفى السنوات الاخيرة اكتشف العلماء وجود فيروسات تصيب حيوانات التجارب باللوكيميا او سرطان الدم . وانه يمكن نقل هذه الفيروسات من كائن لاخر فتصيبه باللوكيميا بعد فترة . واحدث ذلك الاكتشاف ضجة هائلة ، فقد أمكن معرفة الاحماض النووية والانزيمات الخاصة بهذه الفيروسات واجراء المزيد من الدراسات عليها. وحديثا جدا استطاع العلماء عزل هذه الانزيمات من خلايا اللوكيميا فى الانسان ايضا مما لايدع مجالا للشك بأن سرطان الدم فى الانسان تسببه فيروسات معينة . وقد تبين ان تلك الانزيمات تطابق مثيلاتها والتى اكتشفها العالم **د . بالتيمور** D. Baltimore والخص فيروسات معروفة باسم « روشر لوكيميا » Rauscher's Leukaemia Viruses وهى تسبب سرطان الدم فى فئران التجارب وتحتوى على الحامض .D.N.A والحامض .R.N.A فى ترتيب معين . وقد اجريت نفس الدراسات بواسطة فريق من العلماء فى مركز Bethesda بيتسدا بمدينة مارى لاند الامريكية وفى مركز السرطان بوزارة الصحة

بامريكا ، وتوصل العلماء الى النتائج ذاتها وحصلوا على تلك الانزيمات والاحماض النووية للفيروسات السرطانية من الدم الخاص بستة مرضى بحالات اللوكيميا الحادة في الانسان . وقد تم فحص ٤٨ شخصا آخرين من الافراد الاصحاء ، ولم توجد في دمائهم مثل هذه الانزيمات .



صورة التقطت من الميكرو سكوب الالكتروني لاحد الفيروسات التي تغزو كرية دم بيضاء Erythroblast وترى القشرة البروتينية للفيروس مشارا اليها بالسهم .

ومنذ بضعة شهور فقط اشار تقرير للدكتور **د . جالو** R. Gallo رئيس فريق الابحاث المذكور الى اكتشاف مادة كيمائية يمكن بواسطتها وقف نشاط هذه الانزيمات السرطانية ، كما يقوم فريق الابحاث في مركز السرطان الامريكي باجراء الدراسات على نفس الانزيمات والاحماض النووية في محاولة لاكتشاف فاكسين او مصل يحمي الجسم من الاصابة باللوكيميا ، وبهذا يكون سرطان الدم قد خرج من نطاق الامراض الخبيثة ويمكن في المستقبل القريب اعتباره مرضا قابلا للشفاء . وبعد ان كان العلاج الرئيسي الى عهد قريب يشمل تغيير دم المريض على فترات دورية بازالة الدم الذي يحتوي على الخلايا السرطانية ثم تزويده بالدم النقي الى ان تتكون خلايا اللوكيميا مرة اخرى وهكذا . . ولكن من يدري فلعل المستقبل القريب جدا يحمل بشرى ظهور الادوية التي تقضي على سرطان الدم بالاضافة الى الفاكسين الذي يحمي اطفالنا من الاصابة بالمرض في المستقبل .

وقد وضع العالم الايطالي **توشيني فالينتين** Tocchini Valentini **نظرية حديثة** مؤداها ان هذه الانزيمات السرطانية قد توجد في خلايا الجنين حتى قبل ان يولد ولكنها تظل كامنة في الجسم الى ان تحدث تغييرات او تطورات طارئة تؤدي الى تنشيطها ، واحداث التغيير السرطاني في الكريات الدموية بعد سنوات طويلة .

تلوث البيئة

تسير الابحاث التي يجريها العلماء في مجال السرطان في اتجاهات متعددة . منها ما يدور حول العناصر الوراثية التي تحملها الخلايا وهي الكروموزومات وما قد يحدث فيها من تغييرات تطيح بالنظام العادي لانقسام الخلايا وحدوث التحولات السرطانية . ومنها ما يدور حول المواد الطبيعية او الكيميائية والمؤثرات الاخرى التي قد تحيط بالانسان ، ثم الاكتشافات الحديثة التي تثبت علاقة بعض الفيروسات بالسرطان ، ولكن المعروف ان معظم انواع الامراض الخبيثة تنتج عن عوامل تحيط بالانسان مباشرة اما في البيئة الخارجية او نتيجة لتاثيرات داخلية في الجسم ذاته . ولم تعد المشكلة الحقيقية هي اكتشاف السرطان وعلاجه فقط بل ان البحث الجاد يتركز حول معرفة العناصر التي تسبب حدوث الاورام الخبيثة وابعادها عن البيئة المحيطة بالانسان او التخلص منها وتطهير البيئة ، وقد وجد ان ذلك يحقق الوقاية المطلوبة ويقلل من احتمالات الاصابة بالسرطان . ولكن الصعوبة تنشأ من كون الانسان يتعرض عادة الى نسبة ضئيلة جدا من تلك العوامل والمؤثرات التي تلوث البيئة ،

وان ظهور السرطان لايحدث الا بعد سنوات طويلة ، وبالتالى قد لا يثير تعرضه لتلك المؤثرات الانتباه المطلوب او الحذر الذى يمنعه من التعرض لها . والمثال الواضح لذلك هو التدخين فالشخص الذى يدخن السجائر بصفة مستمرة قد لايتعرض للاصابة بسرطان الرئة الا بعد ثلاثين او اربعين عاما ، ولهذا فقد لايستطيع ان يتصور وجود الصلة او العلاقة بين التدخين واصابته بالسرطان ولكن آخر الاحصائيات التى اجريت بواسطة كلية الجراحين الملكية فى انجلترا تؤكد بان المدخنين يتعرضون للاصابة بسرطان الرئة بنسبة تبلغ عشرة اضعاف الاشخاص غير المدخنين وان هذا النوع من السرطان يتسبب فى وفاة ٢٥٠٠٠ شخص سنويا فى بلاد الانجليز

(British Cancer Society Book 1970).

كذلك توصل العلماء فى الولايات المتحدة الامريكية الى نفس النتائج ، ويشير التقرير الذى اعدته اللجنة العليا للعلاج فى امريكا عام ١٩٦٤ الى ان نسبة الاصابة بسرطان الرئة تزيد مع زيادة عدد السجائر التى يدخنها الشخص يوميا . وقد قام الباحثون الذين يتولون فحص الطباق والسجائر باستخراج « القار » او نواتج الاحتراق الموجودة فى الف سيجارة وحقنوا كميات مختلفة منها تحت الجلد فى فئران التجارب فوجدوا ان جرعة ضئيلة لا تتجاوز ٢ مليجرام من هذه المواد تكفى لاحداث نمو سرطانى فى تلك الحيوانات، وحتى مجرد دهان الجلد بهذه المواد التى تحتوى على النيكوتين يحدث سرطان الجلد فى فئران التجارب .

وبالطبع فان الشخص لايدخن الف سيجارة فى نفس الوقت ، ولكن هذه التجارب تثبت بلا شك العلاقة المباشرة بين التدخين والسرطان وفى الابحاث التى قامت بها جمعية السرطان الامريكية منذ عام ١٩٦٦ واستمرت خمس سنوات كاملة تبين انه بين كل ١٠٠ شخص من المصابين بسرطان الرئة يوجد ٨٠ منهم على الاقل يدمنون التدخين بشراهة . كذلك فالشخص الذى يترك التدخين تقل لديه احتمالات الاصابة بسرطان الرئة . واذا مرت عليه عشرة اعوام دون ان يعود الى التدخين فانه فى هذه الحالة يساوى الشخص الذى لم يدخن على الاطلاق بالنسبة الى احتمالات اصابته بسرطان الرئة

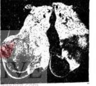
American Cancer Society Magazine 1972

وقد وجد ان التعرض المستمر لنواتج التدخين والمواد الكربونية يحدث مع مرور الوقت تغيرات فى طبيعة الخلايا المبطنة للقصبة الهوائية والشعيبات الرئوية Metaplasia

وهذا بدوره قد يؤدى الى حدوث التحول السرطانى على المدى الطويل وظهور الانقسامات الخبيثة فى هذه الخلايا .

كذلك لوحظ تزايد نسبة الاصابة بالسرطان فى المدن الصناعية ، التى يحدث فيها التلوث الجوى الشديد من دخان المصانع ونواتج الاحتراق المختلفة ، من المواد الكربونية والبترولية والتلوث من عادم السيارات فى الطرقات العامة ، واحيانا يكون السبب هو المواد الصناعية ذاتها التى يشتغل بها العمال. وقد تظل اعراض المرض كامنة لعشرات السنوات قبل ان تظهر آثارها على المريض . وقد كشفت الاحصائيات النقاب عن عشرات ومئات المواد الصناعية التى قد ينتج عنهـا حدوث السرطان بعد التعرض لها لفترات طويلة ، ففى انجلترا تبين اصابة ٢٥ ٪ من عمال احد المصانع الذين يشتغلون فى صناعة الاصباغ الكيميائية التى تحوى مادة الانيلين بسرطان المثانة ، وذلك بعد تعرضهم لتلك المواد منذ انشاء المصنع عام ١٩١٢ وحتى عام ١٩٦٢ . اى ان الامر استغرق اربعين عاما فى بعض الحالات حتى ظهرت اعراض السرطان على هؤلاء العمال . كذلك لاحظ العلماء زيادة نسبة الاصابة بسرطان الرئة لدى العاملين فى المناجم حيث يتعرضون لغبار الفحم والمواد الكربونية وذرات المعادن التى

يستخرجونها من باطن الارض وخاصة المواد المشعة كاليورانيوم . وقد قام بعض العلماء باجراء عدة تجارب على مادة الاسبستوس Asbestos وهى تعتبر من المواد السرطانية بالرغم من أنها تدخل فى العديد من الصناعات الحديثة ؛ لانها من المواد العازلة للحرارة وتمنع الحريق وغير ذلك من الاستخدامات الهامة فى الصناعة .



احد فئران التجارب وقد حقن بخلايا سرطانية فاحدثت لديه ورما سرطانيا واضحا من نوع الميلانوما الخبيثة ، MALIGNANT MELANOMA

وفى التجارب التى قام بهـا الدكتور **فيرنون دودسون** Vernon Dodson اخصائى الطب الصناعى، والدكتور **برنارد نايلور** Bernard Naylor بقسم الباثولوجيا تم حقن محلول يحتوى على خلاصة الاسبستوس داخل الصدر وتحت الجلد وفى عظام بعض فئران التجارب . فوجد انها احدثت مختلف انواع النمو السرطانى فى تلك الفئران . بل ان بعض الباحثين فى اماكن اخـرى يؤكدون بان الاسبست المستخرج من مناطق معينة من الكرة الارضية يبدو اكثر تأثيرا فى احداث السرطان من بعض الانواع الاخرى .

وتقوم العديد من الدول بالكثير من الاجراءات لحماية الانسان من تلوث البيئة ، مثل الدخان والمواد الكربونية وغبار المداخن ونواتج الاحتراق فى المصانع ، وذلك بزراعة حـزام واق من الاشجار حول المناطق الصناعية حتى تمتص نواتج الاحتراق الكربونية والكيميائية المتصاعدة من المصانع . كما ينصح العلماء باقامة المصانع خارج المدن الكبرى حيث تقل الكثافة السكانية كما يزود العمال فى المناجم بالاقنعة الواقية التى تمتص غبار الفحم والمواد المستخرجة من باطن الارض .

وهناك أيضا مثال واضح لتلوث البيئة المحيطة بالانسان وهو ماينتج عن تلوث جو الكرة الارضية كلها نتيجة للتجارب الذرية وانفجارات القنابل النووية والهيدروجينية والتى تفوق قوتها كل تصور ، وتنطلق منها كميات هائلة جدا من الاشعاعات القاتلة الى الطبقات العليا من الغلاف الجوى حيث تحملها الرياح الى اماكن بعيدة من مكان الانفجار او التجربة ذاتها . فعنـدما تقوم الولايات المتحدة بالتجارب الذرية فى المحيط الهـادى مثلا يصل الغبار الذرى الى اجواء اليابان والصين . وقد أدرك العلماء منذ وقت طويل الخطر الذى يتهـدد البشرية كلهـا من تلك التجارب اللا انسانية التي قد تنهى الحياة بكاملها على الارض حتى دون اشعال الحرب بالضرورة ، وذلك لأن كمية الاشعاعات الذرية فى الغلاف الجوى قد تزيد بحيث تقوم بافناء جميع الكائنات الحية على الارض تلقائيا .

وبعـد أن قامت امريكا بالقـاء القنبلتين الذريتين على مدينتى هيروشيما ونجازاكى اليابانيتين فى نهاية الحرب العالمية الثانية لـم يتوقف الامر على أن المدينتين قد محيتا من الوجود ودمرت منازلهما على آخرها ، وسقط مئات الآلاف من الضحايا ، بل انه مايزال الآن وبعد مرور عشرات السنوات يعـانى الكثيرون من أولئك الضحايا التعساء الذين

كتبت لهم النجاة من ذلك الهول الرهيب . وبالرغم من وجودهم في اماكن بعيدة اثناء الانفجار الا ان الاشعاعات الذرية لحقتهم وبقى شبح السرطان يطاردهم حتى الآن . وفي كل عام يتساقط بعضهم صرعى بسبب التغيرات السرطانية التي حدثت في اجسامهم نتيجة الجرعات الكبيرة من الاشعاعات الذرية التي تعرضوا لها . واصبح الآن معروفا بان الاشعاعات بمختلف انواعها قد تسبب حدوث بعض التغيرات السرطانية في خلايا الجسم . وحتى الاشعة السينية بالرغم من استخداماتها الكثيرة في مجالات التشخيص والعلاج فان ذلك قد يحمل في طياته الخطر الكبير . فقد تبين للعلماء زيادة نسبة الاصابة باللوكيميا او سرطان الدم عند الاطفال الذين يولدون بعد ان تتعرض امهاتهم للاشعة السينية ، خاصة في الشهور الاولى من الحمل . كما ترتفع نسبة الاصابة باللوكيميا بين العاملين في مجال الاشعة اذا لم يستخدموا الدروع او الملابس الواقية الخاصة لحمايتهم من الاشعاعات وتمنع نفاذها الى اجسامهم . وقد لوحظ ايضا انه في حالات بعض امراض المفاصل المزمنة Ankylosing Spondylitis والتي كانت تعالج بواسطة الاشعة ان نسبة اللوكيميا ترتفع لدى هؤلاء المرضى وتصبح ١ الى كل ٢٧٠ شخصا ، بينما النسبة العادية للوكيميا بين السكان تبلغ ١ الى كل ٣٠٠٠ شخصا .

المرأة والسرطان

تتسبب الامراض الخبيثة في وفاة ٥٠,٠٠٠ امرأة كل عام في بريطانيا ، ويشكل سرطان الرحم وعنق الرحم ١٦ ٪ من هذه الحالات ، بينما تزيد نسبة الاصابة بسرطان الثدى فتبلغ ٢٠ ٪ او اكثر في بعض المناطق . وهو يصيب النساء عادة فوق سن الاربعين وخاصة اللاتي يعانين من اضطرابات الدورة الشهرية او في مرحلة سن اليأس . كذلك تزيد احتمالات الاصابة بسرطان الثدى لدى المرأة التي لم تنجب اطفالا . بعكس الحال في سرطان عنق الرحم فهو يزيد لدى المرأة التي انجبت الكثير من الاطفال او التي اصيبت بالعديد من الالتهابات المهبلية وقرحة عنق الرحم .

وبالرغم من ان الاسباب الحقيقية وراء الاورام الخبيثة التي تصيب الثدى لم تعرف بعد الا ان الشبهات تحوم حول التوازن الهورموني في الجسم واضطراباته في حالة سرطان الثدى ، وتتركز الابحاث التي يقوم بها فريق من العلماء في مركز ابحاث السرطان العالمي بانجلترا على دراسة الهورمونات التي تفرزها الغدد الصماء في النساء اللاتي يصبهن سرطان الثدى ، ومقارنتها بالهورمونات التي تفرزها الغدد لدى المرأة العادية في محاولة لاكتشاف الفروق بين الحالتين .. وهل يلعب التوازن الهورموني دورا في الاصابة بالمرض ، وبالتالي يتحدد الموقف من هذه الهورمونات سواء في العلاج او الوقاية من حدوث السرطان ، وخاصة في المجتمعات الحديثة التي تتناول فيها النساء كميات هائلة من الهورمونات على شكل اقراص منع الحمل وغيرها .

اما اعراض المرض ذاتها فلا تزيد عن تواجد كتلة صغيرة داخل الثدى قد لايزيد حجمها عن حبة الفول ، ولكنها يابسة شديدة الصلابة ويبدو انها ثابتة داخل انسجة الثدى لاتتحرك ولا تسبب اى الم للمرأة المصابة ، واحيانا قد تخرج من الحلمة بضع قطرات او خيوط دقيقة من الدماء . وقد يستقر الورم على حالته هذه لمدة اسابيع او شهور ، وفي بعض الاحيان اكثر من عام كامل قبل ان يبدا في النمو السريع في مختلف الاتجاهات ، واهمها بالطبع الغدد الليمفاوية حول الثدى والتي تتجمع تحت الابط على شكل كتلة من الكرات الصغيرة ، وعندما تصيبها الخلايا السرطانية تكبر وتتحجر ويمكن للطبيب ان يحسها بسهولة في منطقة الابط . واحيانا يتجه النمو



نموذج لثدي المرأة يوضح الثر الناتج تعرضا للاصابة بالسرطان وهو الجزء العلوي الخارجي من الثدي .

السرطاني الى الجلد المغطي للثدي ، وتمتد اذرعته الاخطبوطية الى اماكن متعددة في انسجة الجلد مما يعطي الثدي شكلا مميزا خاصا يعرف باسم « جلد البرتقالة » Peau D'orange او تظهر عليه بعض العروق الزرقاء ، واحيانا قرحة سلبية لا تشفى مهما استخدمنا من المراهم او مضادات الحيوية ، ومع الاسف فان هذه الحالات التي يخرج فيها النمو الخبيث من منطقة الثدي نادرا ما تشفى او تستفيد من الجراحة التي تجرى لاستئصال هذه الاورام . ولذلك تقوم الكثير من المستشفيات والمراكز الطبية في الخارج على تدريب النساء لفحص انفسهن بالمنزل بواسطة الضغط براحة اليد على الثدي في مختلف الاتجاهات ، فاذا شعرت المرأة بوجود كتلة صغيرة يابسة بين راحة اليد وعظام الصدر فان عليها أن تبادر باستشارة الطبيب فورا للاطمئنان على طبيعة هذا الورم الصغير ، لأن سرعة الاكتشاف في هذه الحالات قد تعني مسألة حياة أو موت بالنسبة للمرأة .

وقد تزيد نسبة النجاح بعد اجراء العملية وتصل الى ٨٥ ٪ أو اكثر في الحالات المبكرة التي يظل فيها الورم محصورا في منطقة الثدي ذاتها ، اذا ثبت خلو الغدد الليمفاوية تحت الابط من اي نمو سرطاني . اما اذا امتدت الخلايا السرطانية لتشمل الغدد الليمفاوية فان نسبة النجاح قد تهبط الى ٣٥ ٪ في بعض الاحيان . واذا انتقل الورم الى الثدي الآخر فلا تتجاوز نسبة النجاح بعد العملية الجراحية اكثر من ١٥ ٪ ويبقى الامل في العلاج محصورا في الاشعة والعلاج بالهورمونات . وتعتبر المرأة في حالة شفاء نهائي من السرطان اذا مرت عليها فترة خمس سنوات بعد الجراحة دون ظهور الورم مرة اخرى او عودة السرطان في مكان آخر من الجسم .

ويعتبر الاطباء ان كل امرأة يجب ان تعرف الاعراض الخاصة بسرطان الثدي ، حتى اذا لاحظت شيئا غير عادي فعليها ان تبادر



كيف تفحص المرأة نفسها في المنزل لاكتشاف الكتلة الصغيرة داخل الثدي .

باستشارة الطبيب ، وبالطبع فقد تكون هذه الكتلة الصغيرة داخل الثدى شيئا غير السرطان ولكن القلق سوف ينتهى بمجرد استشارة الطبيب . والى جانب ذلك فان على المرأة التى تجاوزت سن الاربعين ان تقوم بزيارة الطبيب على فترات منتظمة لان هذه هى المرحلة الخطرة من العمر والتى تزيد فيها نسبة الاصابة بسرطان الثدى ، ويقدر العلماء ان ثلاث نساء من كل مائة امرأة يصبهن سرطان الثدى فى هذه الفترة من العمر .

من الامراض التى يجب ان تثير الانتباه لدى المرأة حدوث النزيف المهبلى بصورة غير عادية فى غير الموعد الطبيعى للدورة الشهرية وخاصة بعد بلوغها سن الخامسة والثلاثين . وبالطبع فان هناك الكثير من الامراض والالتهابات وحتى الاورام الحميدة التى تصيب الجهاز التناسلى للمرأة وتسبب نزول بعض خيوط الدماء ، واحيانا النزيف فى غير موعد الطمث مثل الاورام الليفية Fibroids والتى تصيب جدار الرحم ، او الزوائد الخاطية والقرحة العادية فى عنق الرحم Cervical Erosion وغير ذلك ، ولكن حتى فى هذه الحالات تعتبر زيارة الطبيب من الامور الهامة التى يجب ان تتم دون تاخير . وبالرغم من ان احتمالات الاصابة بسرطان عنق الرحم اقل من الاورام الخبيثة فى الثدى الا ان وجود الرحم وعنق الرحم داخل الجسم يجعل من الصعوبة الكشف المبكر عن هذا النوع من السرطان دون الفحص الطبى المباشر . وقد تم فى أمريكا تطوير اختبار حديث للكشف عن سرطان عنق الرحم يعرف باسم « اختبار پاپ » PAP TEST وهو عبارة عن اخذ عينة من الافرازات وخلايا عنق الرحم لفحصها ميكروسكوبيا لاكتشاف اى نمو سرطانى مبكر فيها . وهذا الاختبار يجرى الان فى امريكا بشكل روتينى فى عيادات ومستشفيات الامراض النسائية لاية امرأة تفحص فى العيادة لاى سبب آخر ، وفى كل مرة تحضر فيها للعيادة .



سرطان عنق الرحم فى المرأة وطريقة اكتشافه بالفحص اليدوى للطبيب وذلك قبل اكتشاف اختبار « پاپ »

وتشير الدراسات الحديثة التى يقوم بها العلماء الى وجود نوع من الارتباط بين الفطريات التى تصيب الجهاز التناسلى للمرأة وبين سرطان عنق الرحم . وهذه الفطريات ويطلق عليها اسم « هيرب » HERPS تشابه الفيروسات فى تركيبها ، وقد تبين للباحثين فى كلية الطب بمدينة اطلانتا الامريكية أن نسبة النساء اللاتى يصبهن سرطان عنق الرحم مع وجود هذه الفطريات تزيد ستة اضعاف عن النساء اللاتى لم تسبق اصابتهن بهذه الكائنات الدقيقة التى تشبه الفيروسات وقد وجدت الاجسام المضادة لتلك الفطريات فى دماء ٨٣ ٪ من حالات سرطان عنق الرحم لدى المرأة مما يثبت اصابتهن بهذا النوع من الفطريات قبل حدوث السرطان ، كذلك انتهت الدراسات الى ان تمكن الباحثون من زراعة هذا الفطر الفيروسى فى المختبر ، وحقنه فى اجسام بعض حيوانات التجارب

فاحدث فيها نمو السرطان .. ولهذا يصبح علاج الامراض الفطرية التي تصيب الجهاز التناسلي للمرأة من الاجراءات الوقائية الهامة لمنع احتمالات اصابتها بالسرطان ايضا .

خطوات في طريق العلاج

تشير آخر الابحاث الحديثة الى ان بعض انواع السرطان التي تصيب الانسان ومنها اللوكيميا الخبيثة في الدم وسرطان الغدد الليمفاوية Burkitts Lymphoma تنتج من الاصابة ببعض الفيروسات السرطانية . وقد امكن في التجارب التي اجراها العلماء عزل الانزيمات والاحماض النووية الخاصة بهذه الفيروسات من حيوانات التجارب ، ثم اعادة حقنها في سلالات اخرى من الحيوانات فاصابها السرطان بعد فترة ، كما اتيح للعلماء عزل نفس الانزيمات ــ التي تفرزها هذه الفيروسات السرطانية من دماء المرضى باللوكيميا من بني الانسان . وفي السنوات الاخيرة امكن تحضير بعض العقاقير والمواد الطبية التي توقف نشاط هذه الانزيمات الفيروسية ، ولكنها مازالت في مرحلة التجارب على الحيوانات التي شفيت من اللوكيميا او سرطان الدم بفضل هذه العقاقير . ومن الوسائل الحديثة التي يحاول العلماء عن طريقها وقف النمو الخبيث ، ماتم الان من التجارب عن طريق زراعة نواة الخلية الحية باستخدام بعض الطرق التكنولوجية الجديدة . فقد استطاع علماء الباثولوجيا زراعة نواة سرطانية داخل بويضة ضفدعة سليمة بعد ان نزعوا نواتها الاصلية . فوجدوا ان هذه العملية انتجت حيوان الضفدع المكتمل الصغير الذي اخذ ينمو بشكل طبيعي تماما . ولهذا فلابد ان تلك الخلية التي نزعت نواتها تحتوي على بعض المواد التي توقف النمو الخبيث داخل النواة السرطانية التي زرعت فيها وادى ذلك الى اعادة ترتيب الكروموزومات داخل النواة السرطانية بشكل طبيعي ، اي تحويلها الى نواة عادية .

وقد نقلت هذه التجربة الى الثدييات القريبة من الانسان فوجد ان التزاوج بين النواة السرطانية والخلايا العادية يؤدي الى تغييرات جديدة تماما داخل النواة السرطانية، وينتج عن ذلك اعادة ترتيب عوامل الوراثة والانقسام داخلها. وبالطبع فان هذه التجارب جميعها لم يتم تطبيقها على الانسان بعد ، وتعتبر في المرحلة النظرية ، ولكنها تفتح الطريق بلا شك امام العلماء الى المزيد من الاكتشافات والتقدم في هذا المجال . ومن الاكتشافات الحديثة ايضا ان معظم انواع السرطان ، وخاصة تلك التي تنشأ عن الاصابة بالفيروسات ، تحدث في الجسم تاثيرات مضادة تشابه الى حد كبير التاثيرات التي تنتج عن دخول الفيروسات العادية او البروتينات الغريبة الى الجسم . وهذا يدفع جهاز الحصانة الى افراز الاجسام المضادة Anti Bodies حتى تقاوم تلك السرطانات الفيروسية الدخيلة ، التي تحاول غزو انسجة الجسم ، ولكن هذه الاجسام المضادة تفرز بصورة ضعيفة لا تتيح القضاء على السرطان ــ واذا تحرينا الدقة في التعبير نقول بانها لا تتيح القضاء على انواع السرطان التي نراها في الحياة العملية فقد يتمكن الجسم من التغلب على الانواع الميكروسكوبية من السرطان التي لا نلاحظها ــ وتدور الابحاث الان حول امكانية دفع جهاز الحصانة في جسم الانسان لزيادة فاعليته ضد الانواع المختلفة من السرطان حتى قبل بدء العمليات السرطانية داخل الجسم . وقد حاول العلماء استخدام الامصال والفاكسينات التي استخرجت من الخلايا السرطانية بعد تعريضها لجرعات قاتلة من الاشعاعات ، ثم استخلاص فاكسين منها في محاولة للتحصين ضد الاصابة بالاورام الخبيثة ولكنها لم تأت بالنتائج المرجوة منها . وهناك اتجاهات لاستخدام بعض انواع الفاكسين العادية مثل عقار ب سي ج B.C.G. والذي يستخدم حاليا للوقاية من مرض

التدرن الرئوى لما لوحظ انه يرفع من مقاومة الجسم ليس ضد ميكروب التدرن فقط بل ضد الاصابة باحد انواع السرطان ايضا وهو « بيركت ليمفوما » BURKITT'S LYMPHOMA او سرطان الغدد الليمفاوية .

ويقوم حاليا معهد باستير الفرنسى بحملة لتحصين الاهالى فى بعض مناطق افريقيا بواسطة عقار ب س ج بعد ان تبين بالفعل بانه يقلل احتمالات اصابتهم بالاورام الخبيثة فى الغدد الليمفاوية . ويرسل المعهد كميات ضخمة من هذا الفاكسين الى كمبالا عاصمة اوغندا حيث يتم استخدامه على نطاق واسع ضد هذا النوع من السرطان .

الاكتشاف المبكر

يهدف العلماء فى المرحلة الحالية من علاج الاورام الخبيثة فى الانسان الى الاكتشاف المبكر للسرطان حتى يمكن القضاء عليه وهو فى مرحلة قابلة للعلاج ، وقد حققوا فى هذا المجال تقدما كبيرا ؛ فمثلا فى حالة سرطان عنق الرحم فى المرأة يمكن بواسطة اختبار « باب » اكتشاف الورم وهو فى المرحلة الميكروسكوبية عندما يكون سرطانا دقيقا لا يرى بالعين المجردة . كذلك اكتشف فى السنوات الاخيرة عندفحص دماء بعض المرضى بالسرطان وجود « انتى جينات ANTIGENS » معينة . فقد وجدت بعض هذه الانتى جينات الجنينية فى دماء المرضى بسرطان القولون ؛ ومن الغريب ان هذه العناصر اختفت من اجسام هؤلاء المرضى بعد العلاج الناجح الذى اجرى لهم لاستئصال السرطان بواسطة الجراحة . كذلك اكتشفت بعض الاجسام البروتينية الغريبة فى حالات سرطان الكبد Hepatoma واورام الثدى Breast Carcinoma والرئتين BRONCHOGENIC CARCINOMA

وقد يصبح فى الامكان مستقبلا معرفة نوع السرطان الذى يصيب الانسان بمجرد فحص دمه وظهور هذه الانتى جينات والبروتينات الغريبة فى الدم .

ومن الوسائل الحديثة جدا التى اكتشفها العلماء لبيان الاورام الخبيثة التى قد توجد فى الاماكن الحساسة من الجسم مثل المخ والكبد هى استخدام النظائر المشعة التى يكفى أن تمر داخل الجسم فى جزء من الثانية حتى تعطى الصورة الكاملة لما يوجد فى الاماكن العميقة من الاورام الخبيثة ، حتى ولو كانت صغيرة جدا ؛ وذلك دون ان يتأثر الجسم بهذه الجرعات الضئيلة من المادة المشعة . والطريقة تشمل حقن هذه المواد مثل الوليد نوم المشع او التكنيتوم فى وريد المريض، بينما جهاز الاشعة السريعة جدا يلتقط الصورة فى نفس الوقت . اذ ان ضربة القلب الواحدة التى تستغرق ثلاثة ارباع الثانية فقط تحمل المادة المشعة الى الجزء المراد تصويره ،بينما يكون جهاز الاشعة قد التقط عدة صور توضح مكان الورم بالضبط .

وفى محاولات العلماء لتجنب تعريض الانسان للاشعاعات المختلفة اكتشفت فى السنوات الاخيرة طريقة جديدة لمعرفة مكان الاصابة بالاورام السرطانية العميقة دون الحاجة الى استخدام الاشعة ، وذلك عن طريق قياس درجات الحرارة التى تنبعث من الجسم . فقد وجد أن الاختلافات الضئيلة جداً من الاشعاعات الحرارية التى تنطلق من الجسم ولا يلاحظها الانسان حتى لو استعمل مقياس الحرارة أو الترمومتر، الا ان الاجهزة الحديثة ذات الحساسية البالغة يمكنها قياس الفروق فى الاختلافات الحرارية المنبعثة من الجسم ، بل وتسجيلها على شكل صورة (تشبه صور الاشعة العادية) وتبين بالطبع مكان الورم الذى يطلق اشعاعات حرارية تختلف عن باقى اجزاء الجسم . وتستخدم هذه الطريقة فى اكتشاف الحالات المبكرة من سرطان الثدى فى المرأة دون تعريضها لاخطار الاشعة .

ازالة المؤثرات السرطانية

يتركز البحث حاليا في مجالات البيئة المحيطة بالانسان على اكتشاف المؤثرات السرطانية ، سواء في المصادر الطبيعية او الكيمائية والتلوث الذي قد يتعرض له الانسان عن طريق الهواء والماء والطعام . وقد تكفي هذه المعلومات لتجنب الاصابة ببعض انواع الاورام الخبيثة وخاصة تلك التي ترتبط بالعادات الحضارية للانسان ، كما في حالة سرطان الرئة وعلاقته بالتدخين وسرطان الفم الذي يحدث في بعض مناطق آسيا كالهند وبخارى وتركستان نتيجة لمضغ اوراق التبغ ، وكذلك سرطان المعدة الذي ينتشر في اوروبا والبلدان التي يتعاطى فيها الناس المشروبات الكحولية بكثرة وفي اليابان ، حيث يزيد تناول المواد الحريفة وزيادة الملح في الطعام .

وبالرغم مما نعرفه من اسباب هذه الانواع الا ان منع الاصابة بالسرطان يعتبر أمرا بالغ الصعوبة ؛ لان الانسان لا يتخلى بسهولة عن عاداته الحضارية كالتدخين وتعاطي المشروبات الكحولية وغيرها ...

وبالرغم من ان السرطان الذي يحدث نتيجة للمواد الصناعية هو اقل الانواع بشكل عام ، الا ان اهميته تنبع من ان التعرض لجرعات ضارة قد يحدث في الصناعة بالرغم من شاكلتها مثل صبغات الانيلين التي تسبب سرطان المثانة على المدى البعيد . كذلك حالات اللوكيميا التي تحدث في المواليد الصغار والتي قد يكون سببها تعرض الام اثناء الحمل الى اشعة اكس X - rays فقد ثبت ان انسجة الجنين ، خاصة في الشهور الثلاثة الاولى من الحمل ، تكون اكثر حساسية تجاه المؤثرات السرطانية .

وهناك العديد من المصانع التي تنتج مختلف المواد الكيميائية والصناعية التي يشتبه في انها قد تسبب حدوث السرطان مما يلزم معه التركيز على القوانين التي تحرم استخدام مثل هذه المواد الصناعية او الكيميائية او المواد المشعة المشتبه فيها ؛ ولكن الصعوبة قد تنشا من مراقبة تنفيذ تلك القوانين . ويقدر العلماء بان هناك حوالي عشرة آلاف مادة جديدة تدخل بيئة الانسان سنويا لايخضع منها للابحاث سوى ٢٠ ٪ فقط ، وذلك لأن الامكانيات المتاحة لا تسمح بدراسة مختلف النواحي التي تؤثر بها هذه المواد على الانسان .

وفي الصناعة الحديثة يمكن حاليا استخدام وسائل تكنولوجية افضل لحماية العاملين من التعرض للمواد السرطانية ، مثل الاقنعة الواقية التي تمنع تسرب الغازات وغبار المواد الصناعية الى الرئتين ، واقامة الحواجز الواقية التي تحجب الاشعاعات عن العاملين في ميدان الاشعة ، وبالطبع منع استخدام اشعة اكس سواء من ناحية التشخيص او العلاج في حالة المرأة الحامل في الشهور الاولى من الحمل ؛ كذلك دراسة الفطريات التي قد تصيب الانسان وتحدث تأثيرات سرطانية في المستقبل ، وعلاج اية التهابات محتملة للجهاز التناسلي للمرأة ، والفحص الدوري المستمر بواسطة اختبار باب على ان يكون جزءا من الفحص الروتيني في العيادات النسائية .

دور الجراحة في العلاج

مايزال الدور الرئيسي في علاج السرطان يلقى على عاتق التقدم الحديث في الوسائل الجراحية . وخاصة في حالة السرطان الاصلي اي عندما يكون الورم محصورا في مكان محدد يمكن استئصاله وذلك في النوعين الرئيسيين من السرطان « الساركوما والكارسينوما »

SARCOMA AND CARCINOMA

وهما اكثر الانواع التي تصيب الانسان . وتهدف الجراحة الى استئصال كتلة الورم الخبيث بكاملها مع التزام الحذر

الشديد حتى لا تنتقل الخلايا السرطانية الى مكان آخر من الجسم . وفى بعض الحالات يمكن تلافى ذلك (كما فى حالة سرطان الثدى) بإزالة الغدد الليمفاوية المحيطة بالورم ايضا . وفى بعض الحالات يمكن استخدام الاشعة مع الجراحة ايضا كعلاج للسرطان ، فمثلا فى حالة سرطان الخصية عند الرجل TESTICULAR SEMINOMA اذا تمت ازالة الورم الاصلى فى الخصية فقط فان نسبة النجاح تصل الى ٤٠ ٪ من المرضى . اما اذا تم علاج الغدد الليمفاوية المجاورة فى منطقة الحوض بواسطة الاشعاعات فان نسبة النجاح تصل الى ٩٥ ٪ اى يتمكن معظم المرضى من تجاوز المرحلة الخطرة ولا يعود اليهم المرض الخبيث خلال مدة المراقبة التى يقدرها العلماء بخمس سنوات كاملة . وتطبق نفس القواعد بالنسبة لسرطان الثدى عند المرأة ؛ اى استئصال الثدى الموجود فيه الورم بالاضافة الى ما يحيط به من انسجة وعضلات الصدر ، ثم ازالة الغدد الليمفاوية تحت الابط او تعريضها للاشعاعات بعد العملية الجراحية .

ويعتبر التقدم الكبير الذى حدث فى ميدان الاشعة من العوامل المساعدة فى السيطرة على بعض انواع السرطان ، وفى الامكان القضاء على الانواع الاخرى بواسطة الاشعاعات وحدها ، والمثال الواضح لذلك هو سرطان الغدد الليمفاوية المعروف باسم مرض هودجكن HODGKIN'S DISEASE ويستخدم العلماء فى ذلك الكوبالت المشع او الماكينات التى تطلق سوبر فولت . ويمكن بواسطة الاشعاعات القضاء على الخلايا السرطانية ووقف النمو الخبيث فى هذه الغدد الليمفاوية . وبالرغم من ذلك فالاشعاعات يجب أن تستخدم بحذر شديد حتى لا تسبب بعض الاضرار الاخرى للانسان مثل الانيميا الشديدة واحيانا حدوث اللوكيميا او سرطان الدم الابيض .

واخيراً هناك الادوية والعقاقير الطبية التى يمكن بواسطتها وقف العمليات السرطانية داخل خلايا الاورام الخبيثة ، وهى تشمل مضادات الانزيمات التى توقف عمل الاحماض النووية DNA وحامض RNA وهى تفرز بكثرة داخل الخلايا السرطانية حتى تسبب الانقسام الخبيث ، وبالتالى يمكن ان يتوقف هذا الانقسام السرطانى . ولكن المشكلة تنبع من ان تلك الادوية لاتمنع تكون المزيد من الخلايا السرطانية بمجرد أن يتوقف العلاج . ولذلك لابد من استعمال هذه الادوية مدى الحياة بالرغم مما قد تسببه من امراض أو اضرار جانبية اخرى ، منها تأثيرها على الخلايا العادية ، وكذلك حدوث الانيميا الشديدة فى بعض الحالات .

وهكذا فالسرطان ينظر اليه الان على انه بعض انواع الامراض الخبيثة التى تشترك عدة عوامل مختلفة فى حدوثها ، ولذلك فالمواجهة مع الامراض الخبيثة يمكن ان تتلخص فى الاجراءات التالية :

اولا : استئصال الورم الاصلى بواسطة الجراحة او تخفيض عدد الخلايا السرطانية الى الحد الادنى الممكن بواسطة الاشعاعات او الادوية والعقاقير .

ثانيا : قتل الخلايا السرطانية التى قد تبقى بعد الجراحة فى الغدد الليمفاوية المجاورة بواسطة الجراحة او الاشعاعات او الادوية .

ثالثا : استخدام بعض الوسائل التكنولوجية الحديثة فى تتبع حالة المريض بعد الجراحة . مثل فحص الدم لبيان الانتى جينات الغريبة ، او الهورمونات لاكتشاف النكسة السرطانية اذا عاد الورم للظهور مرة اخرى ، وتلزم مراقبة المريض او المريضة لمدة خمس سنوات بعد الجراحة ، فاذا لم يظهر الورم خلال هذه المدة يعتبر المريض فى حالة شفاء تام .

رابعا : البحث فى امكانيات الوقاية فى المستقبل لمنع حدوث الورم الخبيث ، وذلك بابعاد المؤثرات السرطانية من بيئة الانسان وامكانيات المستقبل فى التحصين ضد الاصابة ببعض الانواع من السرطان ، وخاصة التى تسببها الفيروسات ـ مثل اللوكيميا وغيرها وهى تحت البحث الآن فى مختلف بلدان العالم .

الاعراض الخطرة

يعمل الاف الاطباء والعلماء فى مختلف بلدان العالم على حل مشكلة السرطان ، ويأتى دورك فى هذه المعركة عزيزى القارىء بأن تكون على بينة من اعراض وعلامات المرض ، حتى تساهم فى الكشف المبكر الذى ما يزال يعتبر الاساس الاول لنجاح العلاج . والعوارض الرئيسية التالية تستدعى استشارة الطبيب :

١ ـ السعال المزمن الذى لا يتحسن بالرغم من العلاج لعدة اسابيع أو حدوث تغيير واضح فى طبيعة الصوت .

٢ ـ وجود قرحة مستديمة فى الجلد لا تشفى بعد فترة من الزمن بالرغم من العلاج

٣ ـ حدوث نزيف غير طبيعى لدى المرأة بخلاف الدورة الشهرية او الطمث او افرازات غير عادية لدى المرأة خاصة بعد بلوغها سن الاربعين .

٤ ـ حدوث تغيير ملحوظ فى عمل الامعاء او طبيعة اداء القولون او المثانة خاصة عند الاشخاص الكبار فى السن مثل النزيف مع البول او من الشرج .

٥ ـ وجود صعوبة بالغة فى ابتلاع الطعام او القيء المزمن وخاصة المصحوب بخيوط من الدماء .

٦ ـ ملاحظة تورم صغير يابس فى الثدى عند المرأة او تحت الابط وفى الرقبة .

٧ ـ حدوث تغيير فجائى فى علامات الجلد المعروفة باسم « الشامة » او طابع الحسن وتقرحها المزمن او اتساعها على سطح الجلد .

٨ ـ الانيميا الشديدة التى لا تستجيب للعلاج او فقدان الوزن المستمر بدون سبب واضح .

يجب تذكر هذه العوارض التى اتفقت جمعيات السرطان العالمية على اهميتها والقيام بابلاغ الآخرين عنها ـ مجلة جمعية السرطان البريطانية عام ١٩٧١ ـ وبالطبع تلزم الاشارة الى ان هذه الاعراض قد توجد فى العديد من الامراض الاخرى بخلاف السرطان . ولكن الوقت لن يضيع هباء عند استشارة الطبيب فور ظهور اى من هذه العوارض ، وفى الناحية الاخرى سوف تكسب المزيد من الوقت الثمين اذا ثبت أن سبب هذه الاعراض هو ... (السرطان) . وتبقى كلمة اخيرة وهى ان الحل الحقيقى لمشكلة الاورام الخبيثة يكمن فى التفاعلات البيولوجية الغامضة التى تحدث داخل الخلايا السرطانية ذاتها . وهذا ما يحاول العلماء كشف النقاب عنه ومعرفة اسباب هذا الجنون والاضطراب الفجائى الذى يصيب الخلية ويدفعها الى ذلك الانقسام السرطانى الخبيث . ومن هنا سوف يتبع حل المشكلة فى اعادة تلك الخلية او مجموعة الخلايا السرطانية الى صوابها مرة اخرى . . . او بحث العوامل التى تجنب حدوث السرطان داخل الخلية منذ البداية او الوقاية من المرض الخبيث . ويعتقد العلماء أن القرن العشرين سوف يشهد نهاية هذه المعركة التى يتوقع لها ان تحسم اخيرا ... لصالح الانسان .

اسم المادة	المكتشف		التاريخ
١ ـ الطباق	هيل	Hill	١٧٦١
٢ ـ فحم المداخن	بوت	Pott	١٧٧٥
٣ ـ الزرنيخ	ايرتون	Ayrton	١٨٢٢
٤ ـ قار الفحم	ماتوريز	Masourriez	١٨٧٦
٥ ـ صبغات الانيلين	ريـن	Rehn	١٨٩٥
٦ ـ الاشعة السينية	فرايبن	Frisben	١٩٠٢
٧ ـ البلهارسيا	فيرجسون	Ferguson	١٩١١
٨ الراديوم المشع	ليتش سكوينا	Leitch Sequina	١٩٢٠

* * *

اهــم المراجــــع

1. Cancer : Ackerman Lauren V. & Del Regato Juan A.
2. General Pathology : Walter J. B. & Israel M.S.
3. Rassegna Med. & Cul. Review Issues 1970—1973.
4. Montagnier L. : C. R. Acad, Sci Paris 1969.
5. Cancer : Naib Z. M. & Nahmias A. J., 1969.
6. O'Connor T. E. & Fischinger P.
   Journal of Nat. Cancer Inst. 1970.
7. Finkel M. et al.
   Proc. Nat. Acad. Sci. U.S.A. 1968.
8. Aloni Y. & Winocour E.
   Biology 1968.
9. Martin M. A. & Axelord D.
   Science 1969 — Viruses & Cancer.
10. Sauer G. Koprowski H. & Defendi V.
    Proc. Nat. Acad. Sci. 1967.
11. American Cancer Society Mag. Issues 1969—1972.
12. Sir Haddow A. Prof. of Exp. Pathology.
    Royal Cancer Hosp. London.
13. Paul J.
    B. Inst. for Cancer Research,
14. British Cancer Society Mag. Issues 1969—1971.
15. Fairley G. H.
    Inst. of Cancer Research — London.

* * *

تشارلز رايت ميلز

وفلسفة البحث في علم الاجتماع

عبد الباسط محمد حسن *

تمهيد :

أثيرت مناقشات كثيرة حول فلسفة البحث في علم الاجتماع ، واختلف المفكرون في تحليلهم المنطقي للقضايا السوسيولوجية ، وفي تحديد الجذور المنطقية المشتركة بينها وبين قضايا العلوم الطبيعية والرياضية ، وفي مدى ما تتعرض له الظواهر الاجتماعية من صعوبة في التحليل وفي التقرير الكمي وفي صياغة القوانين المضبوطة ، وفي غير ذلك من المسائل المتصلة بقواعد المنهج وأساليب البحث في علم الاجتماع .

وكان من أثر هذا الاختلاف في الرأي ، والتباين في وجهات النظر أن ظهرت على مسرح الفكر السوسيولوجي مدارس متعددة لكل منها فلسفة في التفكير ، ومنهج في

* الدكتور عبد الباسط محمد حسن أستاذ الاجتماع بجامعتي الأزهر والكويت . له مؤلفات وأبحاث كثيرة في مجال تخصصه . ومن مؤلفاته : أصول البحث الاجتماعي ، والتنمية الاجتماعية ، وعلم الاجتماع الصناعي .

البحث ، وطريقة في تحليل الظواهر وصياغة القضايا واستخلاص القوانين .

وعلى الرغم من تعدد المدارس الفكرية ، واختلاف المواقف والاتجاهات والآراء بشأن كثير من القواعد والاجراءات المنهجية ، فقد اعتمدت اغلب البحوث السوسيولوجية على اسلوبين اساسيين من أساليب الدراسة :

احدهما : يعتمد على التفكير النظري المجرد ، ويتخذ من شمول النظرة ووضوح الرؤية هدفا يسعى الى تحقيقه ، ويعرف بين المشتغلين بمناهج البحث باسم « الاسلوب العقلي Rationalistic » ، ويرجع ذلك الى أن أصحاب هذا الاتجاه يعتمدون على التفكير النظري الذي تدور حلقاته في عقل الباحث ، ويتجهون الى ارساء دعائم البناء المنطقي لعلم الاجتماع عن طريق اقامة انساق منطقية ، ومبادئ عقلية ، وانماط تصورية واطر نظرية لا تستند الى الواقع التجريبي . ويعرف ايضا باسم « الاسلوب الكلي holistic » او «الشمولي او الواسع النطاق Macroscopic » حيث ان اصحابه يهتمون بالدراسة الشاملة للوقائع الاجتماعية بأبعادها المتعددة ، وعلاقاتها المتشابكة ، وفي صورتها الكلية على طريقة الجشتالت .

وقد بلغ هذا الاتجاه ذروته في دراسات الرواد الاوائل لعلم الاجتماع من امثال **كونت وسبنسر ، ودوركايم ، وفيبر ، وماركس ، وميشيل ، وزيمل ، ومانهايم** . وتمثل فيما توصلوا اليه من نظريات على مستوى عال من التجريد من ظواهر الحياة الاجتماعية ، وعناصر الثقافة ، وديناميات الشخصية .

والآخر : يتخذ من الظواهر الجزئية المحسوسة مجالا للدراسة ، ويستخدم أدوات للقياس توصف بالصدق والثبات ، ويستعين بالاختبارات الاحصائية والاساليب الكمية في تحليل البيانات وتفسيرها ، ويتجه الى صياغة قضايا مستمدة من الوقائع المشاهدة وحدها ، بحيث تشكل تلك القضايا انساقا قائمة بذاتها لا صلة لها بالقضايا التي لا تستند الى الواقع التجريبي .

ويعرف هذا الاسلوب بين المشتغلين بمناهج البحث باسم « الاسلوب الامبيريقي emperical » (١) ، أو « الجزيئي molecular » ، وتقوم فلسفته على اتخاذ الدقة معيارا يحدد مسار البحث في كل مرحلة من مراحله ؛

---

(١) الامبيريقية صياغة عربية للكلمة الانجليزية empirical والكلمة الفرنسية empirique والكلمتان مشتقتان من الاصل اللاتيني empiricus الذي يعني الخبرة experience او ما يأتي من الخارج ، او ما يستمد من الخبرة أو يعتمد عليها .

ويترجمها « المعجم الفلسفي » الى كلمة « تجريبي » ويعني بها ما يأتي من الخارج . والمذهب « التجريبي » في نظر أصحاب هذا المذهب هو الذي ينكر وجود مبادىء اولية خاصة بالعقل ، ويقرر ان التجربة مصدر المعرفة بخلاف الحال في المذهب العقلي الذي يرى ان كل ما هو موجود مردود الى مبادىء عقلية .

(يوسف كرم ومراد وهبة ويوسف شلالة : المعجم الفلسفي / القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٣٦) . ويترجمها قاموس « مصطلحات فلسفية » الى كلمة « تجريبي » ويعني بها ما يأتي عن طريق التجربة الحسية بطريق مباشر او في مباشر . والمذهب التجريبي ـ وفقا لهذا المعنى ـ هو الذي يقرر ان مجموع المعرفة الانسانية يتولد من التجربة بحيث لا يبقى للفكر اي نشاط خاص به ، بخلاف المذهب «العقلي» او « المثالي » الذي يقول بأن للعقل قدرة فطرية لها قوانين خاصة بفضلها تستطيع ان تقيم المعرفة بقطع النظر عن التجربة الحسية او الرجوع الى الوحي .

(قاموس مصطلحات فلسفية ، كلية الآداب والعلوم الانسانية بالمغرب ، ص ٥٩ ، ١٣٥) .

←

والاتجاه نحو دراسة الظواهر التي تستند الى المشاهدات الحسية ، والاهتمام بالحقائق اكثر من الاهتمام بالمعاني ، والابتعاد عن اصدار احكام تقييمية ضمانا للحياد والموضوعية .

ويذهب انصار هذا الاتجاه الى أن الاسلوب العقلي او الكرسكوبي ماهو الانوع من انواع الفلسفة الاجتماعية ، كما انه يقترن في نظرهم بالتأمل العقيم الذي يحتوى على تصورات وآراء لايمكن التحقيق من صحتها باتباع الاساليب والمناهج الامبيريقية .

وقد اتجهت اغلب البحوث السوسيولوجية منذ نهاية الحرب العالمية الاولى ، وفي الولايات المتحدة على وجه الخصوص ، وجهة امبيريقية خالصة ، وبلغ هذا الاتجاه ذروته خلال الفترة من ١٩٤٠ الى ١٩٦٠ ، وكان لضخامة الامكانيات الامريكية ومبلغما رصدته الحكومة والمؤسسات المختلفة كمؤسستي « روكفلر » و « كارنيجي » من معونات ومنح الباحثين الاجتماعيين ، واشتراك علماء الاجتماع والنفس والاحصاء في دراسة المسائل الاجتماعية على هيئة فريق متعاون اثر كبير في زيادة هذا النوع من البحوث .

ويلاحظ تيماشيف ان الغالبية العظمى من البحوث والدراسات التي تنشر في الدوريات السوسيولوجية في الوقت الحاضر تعتمد اعتمادا اساسيا على البيانات الكمية والتحليلات الاحصائية ، بالاضافة الى أن هذا الاتجاه أصبح يميز رسائل الدكتوراه ، بل وحتى البحوث التدريبية التي يقوم بها طلبة الجامعات ، فضلا من اتجاه بعض الدراسات

→ ويميل اغلب الفلاسفة الى ترجمة الاصطلاح الاجنبي الى كلمة « تجريبي » ويصنفون مذاهب المعرفة الى ثلاثة : المذهب التجريبي empiricism والمذهب العقلي rationalism والمذهب النقدي criticism والمذهب التجريبي هو الذى يرجع كل علم الى التجربة ، ويذهب الى أن كل المعرفة الانسانية مكتسبة من ادراك الانسان للعالم المحيط به ، سواء في ذلك المفهومات والتصورات او القضايا والاحكام ، وهو لايجعل للعقل دورا حقيقيا في تكوين المعرفة ، ومن انصار هذا المذهب « جون لوك » الذى يقول انه لايوجد في العقل شيء الا وقد كان من قبل في الحس ، والى أن العقل الانساني لاتوجد فيه بفطرته افكار مطلقا لانها او كانت موجودة لاتفق الناس جميعا في القول بها ، ويدون الاشياء واحساساتنا بها وادراكنا لها لا يوجد احساس ولا ادراك حسي ولا وعي ولا حكم عقلي ولا معرفة . والمذهب العقلي هو الذى يذهب الى ان مصدر المعرفة كلها هو العقل ، ويبالغ في دوره في تحصيل المعرفة على حساب دور الحس والادراك الحسي . اما المذهب النقدي فيحاول التوفيق بين الدعاوى المتعارضة التي يدعيها اصحاب المذهبين الآخرين (اوزفلد كولبه Oswald Külpe المدخل الى الفلسفة ، نقله الى العربية وعلق عليه : ابو العلا عفيفي ، الطبعة الخامسة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٥ ، ص ٢٧٠) .

وفي اغلب الكتابات السوسيولوجية المعاصرة تستخدم كلمة « امبيريقية » كمقابلة لكلمة empirical ، بمعنى الاحتكام الى الواقع المحسوس سواء في اختيار المشكلات او جمع الحقائق او تصنيف البيانات وتحليلها ، في الوقت الذى تستخدم فيه كلمة تجريبي كترجمة لمصطلح experimental بمعنى الاحتكام الى التجربة بالمفهوم العلمي الدقيق للكلمة والذى يعني : الملاحظة العلمية التي تخضع للضبط العلمي الناتج عن التحكم اما من جانب الباحث أو من جانب الطبيعة . ووفقا لهذا المعنى فان البحث الامبيريقي اوسع مدلولا واكثر امتدادا من البحث التجريبي حيث ان المنهج التجريبي هو واحد من المناهج التي يصطنعها الاتجاه الامبيريقي .

وقد اصبحت البحوث الامبيريقية ــ في ضوء التراث السوسيولوجي ــ علما على ذلك النوع من الدراسات الواقعية التي يعني اصحابها بمجرد جمع حقائق كثيرة عن الظواهر الجزئية باستخدام مناهج وادوات توصف بالصدق والثبات ، بدون وجود اطار نظرى واضح يهتدى به الباحث في اختيار المشكلات ، او وضع الفروض ، او صياغة القضايا العلمية .

الاخرى اتجاها كميا خالصا ، مبررة ذلك بان اي علم حقيقي لا بد وان يعتمد بصفة اساسية على الرياضيات (٢) .

ويعبر **روبرت مرتون** عن الوضع السائد في علم الاجتماع المعاصر بقوله :

« ان علماء الاجتماع ينقسمون الى فئتين : احداهما ترى ان ما تقوله قد لا يكون صادقا، ولكنها على يقين من ان ما تقوله له دلالة علمية ، والاخرى ترى ان ما تقوله قد لا تكن له دلالة ، ولكنها على يقين من صدق ما تقول » (٣) .

ونظرا لوجود اختلافات جوهرية بين هذين الأسلوبين في الدراسة ، فقد احتدم الجدل ، وثار النقاش بين علماء الاجتماع . فمنهم من **ايد الاتجاه الامبيريقي** باعتباره يمثل نقطة تحول من مرحلة الفلسفة الاجتماعية الى مرحلة علم الاجتماع التجريبي ، وانصار هذا الاتجاه ممن لا يثقون في الآراء والافكار التي تعتمد على التأمل العقلي ، ولا يسلمون بالنظريات العريضة التي تحوى تعميمات واسعة النطاق عن بناء المجتمع ووظائفه ، وما تتعرض له عناصر البناء الاجتماعي من تطور وتغير خلال المراحل التاريخية المتعاقبة .

وقد عبر عن هذا الاتجاه « Recaséns - Sicher » ـ عالم الاجتماع المكسيكي ـ في المؤتمر الدولي الخامس لعلم الاجتماع بقوله :

« من القضايا التي لا تقبل الجدل ، الطبيعة الامبيريقية لعلم الاجتماع ، باعتباره الدراسة العلمية للوقائع الاجتماعية ، والعلاقات الانسانية ، والعلاقات بين الناس والجماعات من حيث هي واقع فعلي . ان علم الاجتماع عليه ان يحقق غاياته باستخدام الملاحظة ، والتحليل ، والتجربة ـ على الرغم من امكانية استخدامها في نطاق محدود ـ » (٤) .

ومنهم من **هاجم الاتجاه الامبيريقي** الذي جعل علم الاجتماع ـ على حد تعبيرهم ـ يسير في طريق مسدود ، (٥) والذي أدى الى تجميع كثير من المعارف عن موضوعات قليلة الاهمية (٦) ، بينما ظلت المشكلات الحقيقية التي تواجه المجتمع الانساني بعيدة عن متناول الدراسة .

وقد عبر عن هذا الاتجاه كل من **روبرت مرتون و تيماشيف** . فيقول مرتون:

« ان علماء الاجتماع يهتمون بدراسة

---

(٢) Timasheff, N., Sociological Theory : Its Nature and Growth, Second printing, 3rd ed., New York, 1967.

وقد قام بترجمته الى العربية الدكاترة محمد عودة ومحمد الجوهري ومحمد علي محمد والسيد الحسيني ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٢ (الترجمة العربية ، ص ٤٨٣ ، ٤٨٤) .

(٣) Most sociologists could be divided into two classes ; firstly those who said, 'I don't know whether what I am saying is true, but at least it is significant' and, secondly, those who said 'I don't know whether I am saying is significant, but at least it is true'.

Merton, R., Social Theory and Social Structure, N.Y. 1957 Chapter 1.

(٤) Recaséns — Sicher L., Philosophy and Sociology, Washington, 1961.

(٥) Horowitz, I.L., an introduction to the New Sociology, in , The New Sociology : Essays in Social Science and Social Theory '', New York, Oxford University Press, 1964, p.3.

(٦) Sorokin, P., Sociological Theories of Today, 1966, p. 45.

المشكلات التافهة ، بينما تظل المشكلات الهامة في المجتمع الانساني بلا دراسة . فعلى الرغم من أن الحروب والاستغلال والفقر والظلم وعدم وضوح الرؤية تسمم حياة الناس والمجتمع او تهدد وجودهم ذاته ، فان كثيرين من علماء الاجتماع ينشغلون بمشكلات بعيدة كل البعد عن هذه الظواهر الخطيرة مما يدل على عدم تقديرهم المسئولية » . (٧)

ويقول تيماشيف :

« ان تحويل الملاحظات والشواهد الى صيغ رقمية او كمية كمعاملات الارتباط ، والتحليل العاملي ، والاساليب الاحصائية الاخرى ، ماهو الاجزء او جانب مفيد في عملية نمو البحث في كثير من العلوم بما في ذلك علم الاجتماع ، وما يحدث في الغالب هو أن هذه البيانات الكمية وهذه الادوات التي تستخدم في البحث تحقق هدفا شكليا اكثر مما تؤدي وظيفة علمية .

والواقع أن تراكم البيانات والمعالجة الاحصائية الماهرة لا يقدمان للعلم الا القليل بل وقد لا يسهمان على الاطلاق في تقدمه مالم تكن الاسس والقواعد النظرية قد استقرت ، وهذا يتطلب توافر معرفة ، وفهما ، وتخيلا خلاقا ، وهذه قدرات ومهارات لا يمتلكها الا القليل من الباحثين » (٨) .

وقد دعا كثير من المعارضين للاتجاه الامبيريقي الى العودة الى الاتجاه الكلاسيكي في علم الاجتماع ، ومراجعة افكار الرواد الاوائل ، ومحاولة الوصول منها الى عناصر نسق نظري جديد ينقذ علم الاجتماع من طوفان التحقيقات الوصفية ، ومتاهات الامبيريقية .

وثمة فريق ثالث دعا الى **التوفيق بين الاتجاهين** بحيث يستفاد من النظريات العلمية في ترشيد البحوث الامبيريقية ، وبحيث تستخدم نتائج البحوث الجزئية في صياغة اطر نظرية جديدة او في تطوير النظريات القائمة . ويذهب هؤلاء الى انه لا تعارض مطلقا بين الحقيقة والنظرية . فالنظرية العلمية ـ في نظرهم ـ لا تقوم الا على اساس من الحقائق الموضوعية ، ولا يكتب لها البقاء اذا كانت تحتوي على عناصر غيبية لا تخضع للبحث العلمي او التجريبي ، وما لم تتأيد بالحقائق الجديدة التي يصل اليها الباحثون ، كما أن الحقيقة في ذاتها لا تصبح لها قيمة علمية الا اذا ارتبطت مع غيرها من الحقائق في اطار نظري ، وما لم تساعد على اثبات او رفض نظرية قائمة ، او تؤدي الى صياغة نظرية جديدة (٩) .

ويعبر عن هذا الاتجاه كثيرون ، نذكر من بينهم **كونيج** König ـ عالم الاجتماع الالماني ـ الذي يقول :

« لقد تراكمت نتائج البحوث في معظم مجالات علم الاجتماع ، ولم يعد علينا ان نطور نظرياتنا في فراغ ، وانما نطورها بمساعدة النتائج الدقيقة التي امكن التحقق من صحتها باتباع الاساليب العلمية » (١٠) .

كما تنبأ **سوروكن** في كتابه عن ـ النظريات السوسيولوجية في عالم اليوم ـ بأن الجيل

(٧) Merton, R., The Conflict between Styles of Sociological Work, N.Y., 1959, p. 11.

(٨) تيماشيف : المرجع السابق ، الترجمة العربية ، ص ١٨٤ .

(٩) Goode, W., and Hatt, P., Methods in Social Research, New York, 1952, Chap. 2.

(١٠) Transactions of the Fifth World Congress of Sociology, Washington, 1962.

التالي من علماء الاجتماع سوف يهتم بصياغة قوانين عامة تحكم الاستاتيكا والديناميكا الاجتماعية ، وذلك بالاعتماد على البيانات الكثيرة المتناثرة التي تم الحصول عليها .

ولما كانت هذه القضية الجدلية بين أنصار الاتجاهين الامبيريقي والعقلي تمثل تحديا فكريا في علم الاجتماع ، فقد أولاها كثير من المفكرين المعاصرين عنايتهم واهتمامهم . وكان من بين هؤلاء **تشارلز رايت ملز** الذي عالج هذه القضية في بحثين أساسيين ، نشر أولهما في أكتوبر سنة ١٩٥٣ بعنوان : اسلوبان للبحث في الدراسات الاجتماعية المعاصرة (١١)، ونشر الآخر في مايو سنة ١٩٥٤ بعنوان : الاحصاء + الحقيقة + النزعة الانسانية = علم الاجتماع (١٢) ، ثم في كتابه « الخيال السوسيولوجي » (١٣) الذي ظهر في سنة ١٩٥٩ (١٤) .

وقد عني ملز بالدفاع عن المعاني الكبرى ، وطالب بالابتعاد عن المشكلات الجزئية ، والبحوث الضيقة ، والدراسات المحدودة التي تبنى على النظرة الذرية للمجتمع ، والتي تغوص في تحليل التفاصيل والارقام والاحصائيات دون أن تبذل أي جهد لادراك الصورة العامة للمجتمع ، أو تقدم جديدا في مجال النظرية الاجتماعية ، كما دعا الى تنمية الخيال السوسيولوجي الذي يتألف في جزئه الاكبر من القدرة على النظر الى الامور من زاوية معينة ، ثم الانتقال الى زاوية أخرى ، والتوصل من خلال تلك العملية الى وجهة نظر متكاملة عن المجتمع ومكوناته .

وقد ذهب ملز الى أن الناس في هذا العصر لا تعوزهم المعلومات ، « **فالاخبار والمعلومات والحقائق كثيرة الى درجة تفوق اهتماماتهم وقدراتهم ، بحيث يصعب عليهم ان يتمثلوها وهم لا يحتاجون الى المهارات العقلية وحدها، بالرغم من محاولاتهم الدائبة من أجل الحصول على هذه المهارات التي تفوق طاقاتهم المحدودة . ان ما يحتاجه الناس فعلا هو خاصة عقلية تساعدهم على الاستفادة بما لديهم من معلومات ومعارف ، وعلى تنمية العقل بطريقة تمكنهم من تكوين صورة واضحة لما يدور في العالم من ناحية ، وما يحدث في نفوسهم من ناحية أخرى ، وهذه الخاصة العقلية هي التي يمكن تسميتها بالخيال السوسيولوجي** » (١٥) .

ونحاول في هذه الدراسة أن نبدأ بالتعريف بتشارلز رايت ملز من حيث حياته ومؤلفاته واتجاهاته الفكرية ، ثم ننتقل الى مناقشة الاتجاهين الاساسيين في الدراسات السوسيولوجية وهما : **الاتجاه الامبيريقي** ، والاتجاه العقلي ونعرض بعد ذلك لوجهة نظر ملز في فلسفة البحث السوسيولوجي واجراءاته المنهجية .

• • •

(١١) Mills Two Styles of Research in Current Social Studies, Phil. of Science, Vol. 20, No. 4, October 1953.

(١٢) Mills IBM Plus Reality Plus Humanism = Sociology, Saturday Review, Vol. 37, No. 18, May 1, 1954.

(١٣) قام الاستاذ الدكتور احمد أبو زيد بترجمة هذا الاصطلاح الى « المخيلة الاجتماعية » .

(١٤) Mills The Sociological Imagination, Oxford University Press, 1959.

(١٥) Ibid, p. 5.

اولا : حياته ومصنفاته واتجاهاته الفكرية

ولد تشارلز رايت ملز فى « واكو Waco » بولاية « تكساس Texas » بالولايات المتحدة الامريكية سنة ١٩١٦ ، لوالدين من اصل ايرلندى وانجليزى من ابناء الطبقة الوسطى. قضى طفولته فى « شيرمان Sherman » و « فورت ويرث Fort Worth » و « دلاس Dallas » ، ودرس فى عدد من مدارس الطائفة الكاثوليكية ومدارس الحكومة الى ان اكمل دراسته الثانوية ، ثم اتجه الى دراسة الهندسة ، غير انه بعد عام واحد لم يجد فى نفسه ميلا لمتابعة هذا النوع من الدراسة وآثر دراسة الفلسفة والاجتماع ، فالتحق بجامعة « تكساس » ، وحصل فيها على الليسانس ، ولبث فيها الى أن حصل على الماجستير عام ١٩٣٩ (١٦) ، واتصل فى تلك الجامعة بـ « كلارنس ايرس Clarence Ayres » الذى وجهه الى قراءة كتابات« ثورشتين فبلن Thorstein Veblen » وهى كتابات تدور فى جوهرها حول دراسة العلاقات المتبادلة بين المتغيرات الاقتصادية والمتغيرات الاجتماعية ، وتنتقد بعنف المعايير الاجتماعية التي تحدد سلوك الافراد في ظل النظام الراسمالي ، وبخاصة ابناء الطبقة العليا الذين وصفهم بأنهم لا يقومون بأى جهد، والذين يتسمون بالغباء ، وضعف الكفاية الذاتية ، والتحلل الخلقى ، ويحتلون مراكز الصدارة فى المجتمع باتباع أساليب تتسم بالوحشية والاحتيال ، وتحقيق المصلحة الفردية عن طريق سحق المنافسين،واكتساح الاسواق ، وتكديس الثروات (١٧) .

وقد أشار ملز – فى فترة متاخرة من حياته – الى مدى تأثره بكتابات فبلن ، فكتب يقول :

« وقد نسيت التاريخ الذى غدوت فيه مهتما فنيا بموضوع التدرج الاجتماعى ، ولكني اعتقد ان ذلك لا بد ان يكون قد نشا اثناء قراءتي كتابات فبلن للمرة الاولى ، تلك التي كانت تبدو نوعا من ترجمة ماركس فى نظر الجمهور الاكاديمي الامريكي » (١٨) .

وبعد حصول ملز على درجة الماجستير ، انتقل الى جامعة « ويسكنسن Wisconsin » بغية الحصول على الدكتوراه ، واتصل فى تلك الجامعة بعدد من الاساتذة الالمان الذين كانوا قد هاجروا الى الولايات المتحدة بعد وصول النازيين الى الحكم ، وبفضل هؤلاء الاساتذة اتجه ملز الى دراسة كتابات المفكرين الاوروبيين من حملة التقليد الكلاسيكى لعلم الاجتماع ، وتأثر بكتاباتهم الى حد كبير ، وكان على رأس من تأثر بهم المفكرون الالمان وفى طليعتهم « ماكس فيبر » . (١٩)

وقد توثقت الصلة بين ملز وبين عدد من هؤلاء الاساتذة ، وظلت العلاقة قائمة بينه وبين « هانزجرث Hans Gerth » ، فاشترك معه فى سنة ١٩٤٢ فى كتابة بحث بعنوان

---

(١٦) Horovitz, I. Louis, Power, Politics and People : The Collected Essays of C. Wright Mills, Oxford University Press, New York, 1967, ' An Introduction ', p. 6.

(١٧) Veblen, T., The Theory of the Leisure Class, MacMillan, 1924.

(١٨) Mills, C. W., The Sociological Imagination, p. 200.

(١٩) Horowitz, I. Louis, The Intellectual Genesis of C. Wright Mills, in Mills, C.W., Sociology and Pragmatism: the higher learning in America, New York, 1966, pp. 12, 13.



تشارلز رايت ملز
١٩١٦ – ١٩٦٢

« ماركس للمديرين » نشر بمجلة «الاخلاق» (٢٠) وفى سنة ١٩٤٤ اشترك معه فى ترجمة بحث لماكس فيبر بعنوان « الطبقة والمكانة والحزب » (٢١) كما ترجم معه فى سنة ١٩٤٦ مجموعة مقالات تمثل الاتجاهات الفكرية لماكس فيبر ، ونشرت فى كتاب بعنوان : « من ماكس فيبر : مقالات فى علم الاجتماع » (٢٢) ، وفى سنة ١٩٥٣ اشترك معه فى تاليف كتاب بعنوان « الشخصية والبناء الاجتماعى : دراسة سيكولوجية للنظم الاجتماعية » ، (٢٣)

اما الرسالة التى تقدم بها للحصول على درجة الدكتوراه ، فقد اشرف عليها « هوارد بيكر Howard Becker » ــ عالم الاجتماع المعروف ــ وموضوعها « علم الاجتماع والبرجماتية : التعليم العالى فى امريكا » ، وكان يهدف من وراء تلك الدراسة الى محاولة فهم الاتجاهات الفكرية لكل من « تشارلز بيرس ووليم جيمس » و « جون ديوى » فى ضوء حياة كل منهم الخاصة ، وفى اطار المجال الاجتماعى التاريخى العام .

وقد اختار ملز البرجماتية موضوعا لدراسته حيث كانت تلك الفلسفة بالنسبة له اسلوب حياة ، وخطة عمل ، كما كانت تصور العصر العلمى الذى يحيا فيه ، والحياة العملية التى يعيشها مواطنوه من ابناء الولايات المتحدة . فهى فلسفة تعبر عن مزاج العالم الجديد المعروف بامريكا ، وهى ثمرة التفاعل بين الافكار التى حملها المفكرون الاوربيون الى الولايات المتحدة ، وبين البيئة الجديدة التى نشأوا فيها . وبالرغم من صعوبة الحصول على البيانات والاحصائيات المتعلقة بتطور التعليم العالى فى امريكا منذ الحرب الاهلية ، وبتطور مهنة الفلسفة منذ سنة ١٨٦٠ ، فقد بذل ملز جهدا كبيرا فى توضيح العلاقة بين المتغيرات السوسيولوجية مثل ــ الاصول الاجتماعية للمفكر ، وبناء المجتمع الاكاديمى ، وظروف البيئة الاجتماعية ــ وبين اسلوب التفكير الذى ينتهجه المفكر او الفيلسوف . (٢٤) وفى سنة ١٩٤١ تقدم ملز برسالته فحصل بها على الدكتوراه فى الاجتماع والانثروبولوجيا ، وكان عمره آنذاك خمسة وعشرين عاما .

ومما يجدر ذكره ان ملز ــ منذ محاولته الفكرية الاولى حتى آخر كتاباته ــ ظل يحتفظ باهتمام قوى متجدد بالقيم الاجتماعية والفكرية التى تعبر عنها البرجماتية . وكان تاثره بآراء وليم جيمس ــ على وجه الخصوص ــ كبيرا فقد ندد بالتدخل الامريكى فى امريكا اللاتينية بنفس الطريقة التى اتبعها وليم جيمس ، كما كانت الدوافع التى حركته لمقاومة السياسة

(٢٠) Mills, C. W., ' A Marx for the Managers ' (with H. H. Gerth), Ethics : an international journal of legal and social thought, Vol. 52, No. 2 (January, 1942) pp. 200-215.

(٢١) " Class, Status, Party by Max Weber (translated and edited from German with H. H. Gerth), polities, Vol. 1, No. 3, October, 1944.

(٢٢) From Max Weber : Essays in sociology, by Max Weber, translated and edited from the German by Girth and Mills, 1946.

(٢٣) Girth and Mills, Character and Social Structure : The Psychology of Social Institutions, New York, 1953.

(٢٤) Mills, C. W., Sociology and Pragmatism : The Higher Learning in America, edited with an introduction by Horwitz, 1966.

الخارجية الامريكية هي بعينها الدوافع التى حركت جيمس للعمل في « عصبة مقاومة الامبريالية » ، وكان ايمانه بالدور الذي تستطيع الافكار ان تقوم به في عالم الاشياء يتمشى مع قول وليم جيمس : « **ان الفكرة الصادقة هي التى تعمل بنجاح في تجاربنا في الحياة ، اذ ليس الحق الا مجرد حادث يعرض للفكرة فتصبح صحيحة بما تحقق من عمل ، وشاهد الصدق فيها قدرتها على تمكين الانسان من السيطرة على الاشياء ... ان الفكرة خطة للعمل ، ومحك الصواب والخطأ هو القيمة الفورية في دنيا الواقع** » ، كما ان حماسه للدور الذي يقوم به المفكرون يتمشى مع كلمات وليم جيمس المأثورة «ايها المفكرون: اتحدوا» وكان هجوم ملز على الاكاديميين الذين يحصرون اهتماماتهم في نطاق تخصصاتهم يتمشى مع نفس الاتجاه الفكري لوليم جيمس . (٢٥)

ولم يكد ملز يتخرج من الجامعة حتى بدأ حياته الوظيفية في جامعة «ميرلند Maryland» حيث عين مدرسا لعلم الاجتماع في سنة ١٩٤١ وتعتبر تلك الرحلة من حياته الفكرية مرحلة استيعاب كامل للدراسات الكلاسيكية في العلوم الاجتماعية ، وقد كتب في تلك الفترة جملة ابحاث ومقالات نشرت في الدوريات العلمية التي تصدر في الولايات المتحدة . وتشير كتاباته في تلك الفترة الى تقديره لاثر العوامل الاقتصادية في الحياة الاجتماعية . وقد بدا ذلك واضحا في بحثه الذي نشر بالاشتراك مع « جرث » بمجلة الاخلاق في يناير ١٩٤٢ بعنوان « ماركس للمديرين » ، وفي بحث آخر نشر بمجلة القائد الجديد في ديسمبر سنة ١٩٤٢ بعنوان «الجماعية والاقتصاد المختلط» (٢٦) وفي بحث ثالث نشر بمجلة السياسة في ابريل سنة ١٩٤٤ بعنوان « دور المفكر في المجتمع » (٢٧) .

وفي سنة ١٩٤٥ عين ملز خبيرا للعمل بمؤسسة « المصانع الحربية الصغيرة » الى جانب وظيفته في الجامعة ، واعد خلال فترة عمله القصيرة بالمؤسسة تقريرا قدمه الى احدى اللجان المنبثقة عن مجلس الشيوخ الامريكي بعنوان : مشروعات العمل الصغيرة وعلاقتها بالرفاهية المدنية . (٢٨)

وفي نفس السنة انتقل الى وظيفة مدرس لعلم الاجتماع بجامعة « كولومبيا » ثم رقي بها استاذا مساعدا ، وتوثقت الصلة بينه وبين « فرانز نيومان Franz Neuman » و « تيودور أدرنو Theodore Adorno » و « ماكس هوركيمر Max Horkheimer » وثلاثتهم من الاساتذة الالمان الذين هاجروا الى الولايات المتحدة خوفا من الاضطهاد النازي لليهود ، وقاموا بانشاء معهد البحوث الاجتماعية بجامعة كولومبيا ، او بعبارة اصح قاموا بنقل

---

(٢٥) Horowitz, I. L., The Intellectual Genesis of C. W. Mills, pp. 11, 12.

(٢٦) Collectivism and the Mixed-up Economy, The New Leader (December 19, 1942.).

(٢٧) The Powerless People : The Role of the Intellectual in Society, Politics, Vol. 1, No. 3 (April, 1944).

(٢٨) Small Business and Civic Welfare (with the assistance of Ulmer M.), Washington, D.C. S.W.P.C., U.S. Senate, 1946.

هذا المعهد من مقره في فرانكفورت الى جامعة كولومبيا في نيويورك ، (٢٩) وقد اتاحت له صلته بهؤلاء الاساتذة فرصة التعمق في دراسة مناهج البحث ، وطرق التحليل الاحصائي مما ظهر أثره في البحوث والدراسات التي قام بها في الاربعينات ، كما انهم شجعوه على قراءة واستيعاب آراء كل من «فرويد» و «ماركس» وقد زوده هذان المفكران بالأسلحة اللازمة لنقد المجتمع الامريكي المعاصر نقدا حضاريا وايديولوجيا .

وفي السنوات مابين ١٩٤٥ ، ١٩٤٨ دعي ملز الى جانب عمله بالجامعة ليشغل وظيفة مدير لقسم بحوث العمل ، وهو احد الاقسام التابعة لمكتب البحوث الاجتماعية التطبيقية وكان يشرف عليه آنذاك « بول لازارسفيلد Paul Lazarsfeld » الذي كان من اكثر المتحمسين لاستخدام النماذج الرياضية والاساليب الاحصائية في البحوث الاجتماعية فاعجب ملز بمنهجه في الدراسة ، وبدقته في صياغة أفكاره ، وبقدرته على استخدام لغة الرياضيات فيما يقوم به من بحوث ودراسات وقد بدأ اعجاب ملز بطريقة « لازا ـ سفيلد » في صياغة افكاره منه في كتاب « الخيال السوسيولوجي » ، فقد كتب يقول :

« ان الذين يفهمون لغة الرياضيات اكثر مني كثيرا يقولون انها دقيقة ، وموجزة وواضحة وهذا هو السبب في انني انظر بعين الارتياب الى كثير من المتخصصين في العلوم الاجتماعية الذين يطالبون بمركز رئيسي للرياضيات بين مناهج الدراسة الاجتماعية ، مع انهم يكتبون في نفس الوقت كتابة ينقصها الايجاز والدقة والوضوح . هؤلاء يجب عليهم ان يتعلموا من « بول لازارسفيلد » الذي يؤمن بالرياضيات ايمانا كبيرا ، والذي تكشف كتاباته دائما ـ حتى في المسودات الاولى ـ عن الخصائص الرياضية التي ذكرتها . فعندما اجدني عاجزا عن فهم الرياضيات التي يشرحها ، ادرك ان السبب هو جهلي ، اما حين اختلف معه فيما يكتبه بغير لغة الرياضيات ، فانني ادرك ان السبب هو انه مخطيء ، ذلك لان من يقرا كتاباته يعرف دائما مايقوله على وجه الدقة ، ومن ثم يعرف بالضبط موقع الخطأ فيما يقول » . (٣٠)

---

(٢٩) Horowitz, op. cit. p. 12.

ويعتبر معهد البحوث الاجتماعية بجامعة كولومبيا من أقدم منظمات البحث العلمي الجامعية ، وهو يفوق جامعة هارفارد في العناية بتطبيق النظريات على المشكلات الواقعية كما انه يهتم اهتماما جادا باعداد وتطوير وسائل القياس المستخدمة في البحوث الاجتماعية .

وقد قام المعهد بدراسات كثيرة عن تأثير وسائل الاعلام على اتجاهات وقيم الافراد ، ودراسات عن اتجاهات الرأي العام نحو مختلف المسائل والموضوعات الاجتماعية ودراسات عن اتجاهات الناس في الشرق الاوسط نحو الولايات المتحدة والسياسة الامريكية ودراسات اخرى عن دور الدين في الحياة المعاصرة .

ويعتمد معهد البحوث الاجتماعية في تمويله على الميزانية المخصصة له ، وعلى ماتدره عليه بعض مشروعاته من كسب فهو يقوم بدراسات خاصة لحساب القوات المسلحة ومؤسسات الحكومة الاخرى والمؤسسات التجارية والاتحادات العمال وهيئات الخدمات الاجتماعية .

ولا يقبل هذا المعهد اجراء البحوث التطبيقية الا اذا كانت متمشية مع اهتماماته العلمية الاساسية ، وقد حققت هذه السياسة كسبا طيبا من حيث مستوى اعماله ، ونتيجة لذلك امكن الاستفادة بنتائج البحوث التي اجريت في رسم سياسة الدولة ، في مجال العمل الصناعي ، وفي تخطيط برامج الصحة العامة ، وبرامج بعض الاذاعات الموجهة .

(ستيوارت تشيس : الانسان والعلاقات البشرية ، ترجمة احمد حمودة ، مكتبة مصر ، ص ص ٤٢ ، ٤٣) .

(٣٠) Mills, C. W., The Sociological Imagination, p. 219.

وقد اهتم ملز خلال تلك المرحلة من حياته بالبحوث الحقلية ، فقام بدراسة في مدينة نيويورك لخمسة آلاف من المهاجرين من أهل بورتوريكو ، اشترك معه فيها « كلارنس سنيور Clarence Senior » و « روز جولد سن Rose Goldsen » ، واعتمد على مجموعة كبيرة من وسائل جمع البيانات من بينها الملاحظة بالمشاركة ، والمقابلة (الاستبار) والبيانات الاحصائية . وقد بدأت الدراسة في سبتمبر سنة ١٩٤٧ ، ونشر تقرير البحث في سنة ١٩٥٠ . (٣١)

وفي نهاية الاربعينات وبداية الخمسينات : عني ملز بدراسة القضايا الاجتماعية الكبرى ، وبخاصة مشكلة الانسان في المجتمع الصناعي الحديث ، فاهتم بدراسة الاوضاع الطبقية للتعرف على العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين مختلف الطبقات ، وجاءت البداية سنة ١٩٤٨ حينما ألف كتابا عن « التنظيمات العمالية والقادة النقابيين » (٣٢) حفزته الى كتابته ـ على حد تعبيره ـ دوافع سياسية ، واتبعه في سنة ١٩٥٠ بكتاب آخر عن « الطبقة الوسطى White Collar » (٣٣) ، حفزته الى كتابته رغبته في التعبير عن خبرته الخاصة بالحياة في مدينة نيويورك ، ثم اقترح عليه بعض الاصدقاء اتمام ثلاثيته بتأليف كتاب عن « الطبقة العليا ـ صفوة القوة The Power Elite » (٣٤) ، فقام بتلك المهمة في سنة ١٩٥٦ .

ويعتقد ملز ان ذلك الاحتمال كان موجودا في ذهنه ، لانه كان قد قرأ مؤلفات « بلزاك » اكثر من مرة ، وخاصة خلال الاربعينات ، وبهرته المهمة التي فرضها على نفسه لتغطية جميع طبقات المجتمع وانماطه الرئيسية خلال العصر الذي شاء ان يجعل منه عصره ، كما انه كان قد كتب بحثا عن « الصفوة من رجال الاعمال » ، وجمع احصاءات وبيانات عن حياة القادة الرئيسيين في ميدان السياسة في الولايات المتحدة منذ وضع الدستور الامريكي ، ومن خلال اعداد تلك المقالات والابحاث ، وتدريس مقررات في موضوع « التدرج الاجتماعي » ترسبت في ذهنه كثير من الافكار والحقائق عن الطبقة العليا . ثم يذهب الى القول **بان الدارس لموضوع التدرج الاجتماعي بصفة خاصة يصعب عليه ان يتجنب الخروج عن** موضوعه المباشر ، **لان حقيقة اي طبقة هي** في الواقع ، والى حد كبير ، **عبارة عن محصلة علاقاتها بسائر الطبقات** . (٣٥)

وقد خلص ملز من دراساته للطبقات الاجتماعية الى أن مراكز القوة الاقتصادية قد اصبحت تسيطر على تشكيل السياسة الحكومية ، بل أن القوة السياسية وما تعنيه من قدرة على اتخاذ قرارات هامة قد انتقلت الى ايدي جماعة صغيرة تتكون من مديري الشركات الكبرى والصفوة العسكرية .

(٣١) Mills, C. W., The Puerto Rican Journey : New York's Newest Migrants (with Clarence Senior and Rose Goldsen) New York, 1950.

(٣٢) Mills, C. W., The New Men of Power : America Labor Leaders (with the assistance of Helen Scheider) New York, Harcourt Brance and Company, 1948.

(٣٣) Mills, C. W., White Collar : The America Middle Classes, New York, Oxford University Press, 1951.

(٣٤) Mills, C. W., The power elite, New York, Oxford University Press, 1956.

(٣٥) Mills, C. W., the sociological imagination, p. 200.

والى جانب اهتمامه بموضوع الطبقات الاجتماعية ، عنى ملز بدراسة العلاقة بين الشخصية والبناء الاجتماعى ، فنشر مع « جرث » كتابه الذى سبقت الاشارة اليه ، والذى ظهر فى سنة ١٩٥٣ بعنوان «الشخصية والبناء الاجتماعى : دراسة سيكلوجية للنظم الاجتماعية » . ويعتبر الكتاب محاولة لاستخدام « الدور الاجتماعى Social role كمفهوم أساسى يوحد النظريتين السيكلوجية والسوسيولوجية ، وقد استخدم « جرث وملز » مصطلح الشخصية ليشير الى الفرد ككيان متكامل يمكن التمييز فيه بين الكائن العضوى والبناء النفسى ، والشخص او الانسان الذى يلعب دورا معينا فى المجتمع ، وتفسير اهمية الدور من خلال الراى القائل بأن المجتمع — كبناء — مكون من عدة أدوار مرتبطة بنظم مختلفة . ويرى المؤلفان انه يمكن تحليل البناء الاجتماعى الكلى الى انواع تنظيمية كالاقتصادية ، والسياسية ، والدينية .

ويعمد « جرث وملز » الى تناول مشكلة تهم كلا من الوظيفيين وعلماء الاجتماع النظرى على السواء وهى : كيفية تحقيق التكامل فى المجتمع ، ويقدمان اربعة أسس بديلة هي : الاتفاق Correspondence ، والانطباق Coincidence والتنسيق Coordination والتقارب Convergence وعلى الرغم من ان استخدام المنهج التاريخى ينطوى على خطورة التركيز على الشيء الملموس والمنفرد ، الامر الذى لا يمثل هدفا للدراسة السوسيولوجية، الا ان جرث وملز — مع ذلك — كانا يستهدفان الغاية السوسيولوجية ، الا وهي وضع قضايا ذات قابلية للتطبيق ، ولها صفة العمومية (٣٦)

وفى مجال النظرية السوسيولجية العامة عنى ملز بالدفاع عن المعانى الكبرى ، وطالب بالابتعاد عن المشكلات الجزئية ، والبحوث الضيقة، ودعا الى تنمية الخيال السوسيولوجى والاهتمام بالكتابات الكلاسيكية فى علم الاجتماع لانها تفيد فى فهم المجتمعات الانسانية من حيث تركيبها ووظائفها والتغيرات العامة التى تطرأ عليها ، وكان ذلك فى بحثه الذى نشر سنة ١٩٥٣ بعنوان : **اسلوبان للبحث فى الدراسات الاجتماعية المعاصرة** ، وفى بحثه الذى نشر فى سنة ١٩٥٤ بعنوان : **الاحصاء + الحقيقة + النزعة الانسانية = علم الاجتماع** ، ثم فى كتابه: الخيال السوسيولوجى الذى ظهر فى سنة ١٩٥٩ . (٣٧)

وقد ظهرت فى كتابات ملز اتجاهاته الليبرالية واكتسب فى السنوات الاخيرة من حياته شهرة كبيرة بوصفه ناقدا حادا للراسمالية ، التى عاش فى أعظم بلادها واقواها ، وهي الولايات المتحدة ، واستطاع أن يقدم تحليلا دقيقا وعميقا لكثير من الظواهر السائدة فيها ،وكانت الانتقادات الاساسية التى وجهها الى النظام الراسمالى عاملا من عوامل تنبيه الاذهان الى عيوب ذلك النظام ، وبخاصة بين الاجيال الشابة التى كان ملز يهتم بها كل الاهتمام .

وقد شغلته أيضا فى السنين الاخيرة من حياته قضايا تتعلق بالسياسة الخارجية للولايات المتحدة ، وظهر ذلك واضحا فيما كتبه عن كوبا ، (٣٨) وعن « أسباب الحرب العالمية الثالثة . (٣٩)

---

(٣٦) تيماشيف : النظرية السوسيولوجية : طبيعتها وتطورها ، الترجمة العربية ، دار المعارف ، الطبعة الثانية، ص ص ٣٩٤ ، ٣٩٥ .

(٣٧) سبقت الاشارة الى هذه الابحاث الثلاثة فى الجزء التمهيدى من هذه الدراسة .

(٣٨) Mills, C. W., Listen Yankee : The Revolution in Cuba, New York, McGraw Hill, 1960.

(٣٩) Mills, C. W. The Causes of World War Three, New York, 1958.

ولما كانت كتابات ملز تتعرض لقضايا المجتمع ، وأزمات العصر ، فقد ذاعت شهرته في الأوساط الجامعية وخارجها ، ونالت كتاباته **تقديرا كبيرا بين غير الجامعيين ، كما دعي الى** عدد من الجامعات الأوربية والامريكية ليكون استاذا زائرا بها ، فذهب الى جامعات « برانديس » (٤٠) ، و « كوبنهاجن » ، و « كلية الطيران الحربي بالولايات المتحدة » و « معهد وليام أ . هوايت لطب النفسي » ، وألقى بها مجموعة كبيرة من المحاضرات العلمية .

والى جانب تلك الدعوات العلمية قام ملز برحلات الى عدد من البلدان في أمريكا اللاتينية وأوروبا ليتعرف على العالم ، ويكتسب خبرات واقعية عن الحياة الخارجية بآفاقها الرحبة ، وتياراتها الفكرية المتجددة . فكان لتلك الرحلات أثر كبير في تطوير آرائه السياسية والاجتماعية وفي توسيع آفاق رؤيته بالنسبة للرسالة الانسانية لعلم الاجتماع . فقد ادرك ملز حقيقة الاخطار التي تهدد المجتمع الدولي نتيجة لانتشار الاسلحة النووية بعد رحلته الاولى الى اوروبا الغربية في اوائل الخمسينات ، ودرس ديناميات النظام الاشتراكي خلال رحلاته في روسيا وبولندة ، وتعرف على الاساليب الثورية التي استخدمها **كاسترو** في كوبا ، فجاء كتابه : **استمع ايها الامريكي** ، دعوة للمواطنين من أبناء الولايات المتحدة الى تفهم حقيقة الثورة في كوبا ، وتحذيرا لهم من اخطار السياسة التي تنتهجها حكومة بلادهم في الخارج .

وقد ظل ملز يؤدي رسالته العلمية ، ولبث يعمل بنشاط داخل الجامعة وخارجها ، الى أن فاجأته نوبة قلبية ، عولج منها ، ثم نصحه الاطباء بالتزام الراحة ، والتخفيف من أعباء العمل ، غير انه لم يلبث الا قليلا حتى وافته منيته في ٢١ مارس سنة ١٩٦٢ ، وكان قد بلغ من العمر ستة واربعين عاما .

وبالرغم من الفترة القصيرة التي عاشها ملز ، فقد ذاعت شهرته في الاوساط الاكاديمية وغير الاكاديمية ، وامتدت شهرته الى خارج بلاده ، وترجمت كتبه الى اللغات الفرنسية والالمانية والإيطالية والاسبانية والروسية والبولندية واليابانية . (٤١)

واعترافا بمكانته العلمية ، وتقديرا للدور الذي قام به على مسرح الفكر السوسيولوجي المعاصر ، قام « هوروفتز » ، أستاذ علم الاجتماع بجامعة واشنطن ــ بالاشتراك مع ثلاثة وعشرين استاذا من جامعات الولايات المتحدة وانجلترا وامريكا اللاتينية بتاليف كتاب عنه يتضمن مجموعة قيمة من الدراسات ، يتناول القسم الاول منها تحليل آرائه ونظرياته في مختلف المسائل الاجتماعية ، بينما يتناول القسم الآخر تعميق بعض الاتجاهات النظرية والمنهجية التي اثارها ملز في مجال العلوم الاجتماعية بوجه عام ، وفي مجال النظرية السوسيولوجية بوجه خاص . (٤٢)

وفي ختام هذا العرض لحياة ملز لا يسعنا الا ان نقف وقفة قصيرة أمام العبارات التي كتبها عنه « هوروفتز » وهو أحد الثقاة الذين

---

(٤٠) وهي جامعة يهودية بحكم نشأتها وتكوينها ، وهي معقل الثقافة اليهودية في الولايات المتحدة ، وجميع اعضاء هيئة التدريس والطلبة فيها من اليهود .

(٤١) راجع قائمة مؤلفاته وما صدر منها من طبعات في مختلف انحاء العالم في كتاب :

Power, Politics and People : The Collected Essays of C. W. Mills, Oxford University Press, 1969, pp. 614-641.

(٤٢) Horowitz, I. L., The New Sociology : Essays in Social Science and Social Theory, in Honor of C. W. Mills, New York, Oxford University Press, 1964.

يعتمد عليهم في الكتابة عن ملز . (٤٢) فقد كتب يقول :

« ان الكتابة عن حياة ملز الشخصية بالطريقة المألوفة ، يعتبر خروجا على كل ما كان يمثله ملز ويعبر عنه كانسان وكعالم . فهو طيلة حياته لم يكن يحرص على الالقاب ، او يهتم بالدرجات ، أو أوسمة الشرف ، او المناصب .. كان ملز لا يتكلف في تصرفاته ، ولا يتعمد الظهور بمظهر يخالف طبيعته ، فهو يتصرف مع الفنيين ، وضباط الجيش ، ومديري المصانع ، والقادة النقابيين ، بنفس الطريقة التي يتصرف بها مع زملائه في الجامعة وقد انعكس ذلك ايضا على قراءاته ، فهو يقبل على المجلات العلمية المتخصصة ـ سواء مايصدر منها في انجلترا او في الولايات المتحدة ـ بنفس الحماس الذي يقبل به على الجرائد والمجلات التي يقرأها غير المتخصصين .

وكان يقدر الاشخاص الذين يتميزون بسعة الافق ، وكثرة الاطلاع ، وشمول النظرة . ويرتاب في الاشخاص الذين يحصرون اهتماماتهم في تخصصاتهم الاكاديمية الضيقة ، ولايوجهون تفكيرهم الى العالم بظواهره واحداثه ومشكلاته وهو في ذلك يسير على نفس النهج الذي سار عليه الامريكيون الكبار من امثال « فبلن Veblen » و « وليام جيمس William James » و « امرسون Emerson » . لقد كان من الاشخاص القلائل الذين يتميزون بمرونة الشخصية ، والقدرة على التكيف ، والاستعداد للعيش في أي موقع . فهو يشعر بارتياح كامل حينما يكون في حي اليهود **بهارلم** يتطلع الى مرتفعات « مورننج سايد Morningside » حيث تقع جامعة كولومبيا في موقعها المرتفع ، كما كان يشعر بنفس الارتياح حينما يطل من مرتفعات « مورننج سايد » على حي اليهود بهارلم ، فالموقف عنده لايختلف ، والحال لديه سواء .

هذه المرونة في الشخصية جعلته لا يعبأ بصيحات الاحتجاج من جانب الاكاديميين المتزمتين ، كما ساعدته على التغلب على كثير من الصعاب التي صادفته في حياته . لقد اكسب ملز علم الاجتماع نبضا انسانيا جديدا ، تميزت به كتابات الرواد الاوائل من امثال « روس Ross » و « جيدنجز Giddings » وكان يتحدث الى كل الناس بصدق وصراحة ، كما كان يتحدث عنهم بنفس الطريقة ، وكانت احكامه على الناس تتسم بالاعتدال ، فهو لايتحامل عليهم ، ولا يتحيز لهم . ولذا جاءت كتاباته واضحة ، وكلامه مفهوما ، واصبح من أكثر المفكرين الذين يحظون بالاعجاب والتقدير . (٤٤)

• • •

ثانيا ـ الاتجاه الامبيريقي

(١) خطوات البحث الامبيريقي وفلسفته :

اتجهت اغلب البحوث السوسيولوجية في الولايات المتحدة الامريكية منذ نهاية الحرب العالمية الأولى وجهة امبيريقية خالصة ، فابتعد الباحثون عن معالجة القضايا النظرية ، وانصرفوا عن دراسة الموضوعات التي تتصل بالحياة الاجتماعية ككل ، واتجهوا الى دراسة المشكلات الجزئية التي ترتبط بحاضر المجتمع ، والتي تقبل المشاهدة الحسية للتعرف على كل دقائقها وتفاصيلها ، والوصول الى قضايا تتعلق بواقع الحياة الاجتماعية .

---

(٤٢) استاذ الاجتماع بجامعة واشنطن ، وقد اخذ على عاتقه نشر كتابات ملز وتحليلها والتعليق عليها .

(٤٤) Horowitz, I. L., Power, Politics and People, 1969, pp. 7, 8.

ولعل أفضل سبيل للتعريف بالاتجاه الامبيريقى ـ من حيث فلسفته واجراءاته المنهجية ـ أن نرجع الى ما كتبه عنه « بول لازارسفيلد Paul Lazarsfeld » ـ وهو واحد من أبرز ممثلى هذا الاتجاه فى علم الاجتماع ، ومن أكثر المتحمسين لاستخدام النماذج الرياضية والاساليب الاحصائية فى البحوث السوسيولوجية ـ (٤٥) فقد كتب يقول :

تمثل الامبيريقية نقطة التحول الحقيقية من مرحلة الفلسفة الاجتماعية الى مرحلة علم الاجتماع التجريبى . وتتسم موضوعات الدراسة فى البحوث الامبيريقية بالسمات الأربع التالية :

(١) دراسة السلوك الواقعى للافراد بدلا من التركيز على دراسة تاريخ النظم والافكار.

(٢) عدم الاقتصار على دراسة قطاع واحد من قطاعات الحياة الانسانية ، والعناية بربط كل قطاع بغيره من القطاعات .

(٣) الاهتمام بدراسة المواقف والمشكلات الاجتماعية المتكررة بدلا من التركيز على دراسة المواقف والمشكلات التى لها طابع فردى متميز

(٤) دراسة الظواهر المعاصرة بدلا من التركيز على دراسة الوقائع التاريخية . ويرجع هذا الاتجاه اللا تاريخى الى نوع من التفضيل المعرفى حيث ان الباحث يستطيع ان يحصل على البيانات التى يريدها عن الظواهر المعاصرة بسهولة ويسر . (٤٦)

ومن حيث الادوات التى يستخدمها الباحث فى جمع البيانات ، يقول لازارسفيلد :

يتطلب البحث السوسيولوجى ـ فى مرحلة التحول من الفلسفة الاجتماعية الى مرحلة البحث الاجتماعى الامبيريقى ـ ان يقوم الباحث بتطبيق الاجراءات العلمية فى مجالات جديدة لم تسبق دراستها من قبل ، ويستلزم هذا ان يقوم الباحث بجمع البيانات التى يريدها بنفسه ، ومن ثم يظهر دور جديد للمتخصص فى علم الاجتماع هو دور « صانع ادوات البحث Tool Maker » سواء بالنسبة له او بالنسبة لغيره من المتخصصين فى العلوم الاجتماعية الاخرى .

وغالبا ما يلجأ الباحث الى الناس انفسهم ليسألهم عما فعلوا او رأوا او ارادوا . والناس فى كثير من الاحيان لايتذكرون بسهولة ، وقد يمانعون فى اعطاء البيانات المطلوبة ، وقد لايفهمون تماما مايريده الباحث ، ونتيجة لذلك ظهر فن الاستبار « المقابلة interview » بكل ما يتضمنه من أهمية ، وبكل ما يواجه استخدامه من صعاب . (٤٧)

ومن حيث تفسير الباحث للبيانات التى يحصل عليها ، يحدد لازارسفيلد دور الباحث فيما يلى :

من المفيد ـ فى هذا المجال ـ ان نفرق بين

---

(٤٥) اعتمدنا فيما كتبه لازار سفيلد عن فلسفة البحث الامبيريقى واجراءاته المنهجية على الفقرات التى اوردها ملز فى كتاب « الخيال السوسيولوجى » وقد تولى ملز مناقشتها والرد عليها ، وسنشير الى ذلك فى موضعه

(٤٦) Lazarsfejd, P. F., What is Sociology ? Universitets Studentkontor, Skrivemaskinstua, Oslo, Sep. 1948 (mimeo) pp. 5, 6.

Mills, C. W., The Sociological Imagination, pp. 61, 62.

(٤٧) Mills, Ibid., p. 62.

وصف العلاقات الاجتماعية وتفسيرها ، فالتفسير لايتحقق بمجرد وصف انماط العلاقات القائمة ، أو تقرير خصائصها ، او تحديد الظروف المحيطة بها ، وانما يتعدى ذلك الى محاولة الاجابة على أسئلة تبدابالكلمة الاستفهامية : لماذا ؟ وذلك بغرض البحث عن الاسباب أو العوامل التى قد تكون لها علاقة بحدوث الظاهرة . فقد تشير نتائج البحثمثلا الى أن الناس لايرغبون فى كثرة الانجاب ، او انهم يميلون الى الهجرة من القرية الى المدينة. فلكى تتحقق عملية التفسير ، لابد للباحث من أن يتساءل عن الاسباب التى ادت الى هذه النتائج . ويذهب لازارسفيلد الى أن الوسائل الاحصائية وحدها هى التى تفيد فى اعطاء الاجابات المطلوبة ، وذلك عن طريق عقدمقارنة بين مجموعتين من العائلات : **احداهما كبيرة الحجم تضم عددا كبيرا من الابناء ، والاخرى صغيرة الحجم تضم اطفالا قليلين** . ولتفسير أسباب تغيب العمال ، يمكن المقارنة بين مجموعتين من العمال : **احداهما تنتظم فى عملها والاخرى يتغيب افرادها عن العمل بكثرة** وهكذا . (٤٨)

وعلى هذا النحو فان البحوث الامبيريقية ــ وفقا للاطار الذى يحدده لازارسفيلد ــ تتمثل فى اختيار مشكلات معاصرة تتصل بالسلوك الواقعى للافراد ، وتعتمد علىوسائل لجمع البيانات يقوم الباحث بتصميمها بنفسه كالاستبيان والمقابلة ومقاييس الاتجاهات والرأى العام ، كما يقوم بجمع البيانات التى تلزمه من طريق اختيار عينة من الافراد يفترض فيها ان تكون ممثلة لمجتمع البحث ، ويسعى الى التغلب على الصعاب التى تعترضه اثناءاجراء البحث الميدانى ، ثم يقوم بتحليل البيانات وتفسيرها معتمدا على الاساليب والمفاهيم الاحصائية ، ليتعرف على الارتباطات القائمة بين المتغيرات التى لها صلة بموضوع الدراسة

• • •

(٢) العوامل التى ادت الى نمو الاتجاه الامبيريقى فى علم الاجتماع :

يُرْجِعُ فريق من المشتغلين بمناهج البحث ظهور الاتجاه الامبيريقى فى الدراسات السوسيولوجية المعاصرة الى التقدم الذى احرزته العلوم الطبيعية ابان القرن التاسع عشر ، والرغبة فى اضفاء الطابع الذى تميزت به على الدراسات الاجتماعية والانسانية ، وبخاصة فيما يتعلق بتطبيق نفس الاساليب والاجراءات المنهجية التى تستخدمها تلك العلوم فى دراسة ظواهر المجتمع ومشكلاته .

وعلى الرغم من ان هذا الاتجاه واجه كثيرا من المعارضة ، واعتبر نوعا من التقليد الاعمى لمناهج العلوم الطبيعية ، ومحاولة غير سليمة لتطبيق تلك المناهج والاساليب والاجراءات فى ميادين غير ميادينها (٤٩) الا انه وجد له أنصارا

---

(٤٨) Ibid., p. 63.

(٤٩) كان « فون هايك Von Hayek » من المعارضين لتطبيق مناهج العلوم الطبيعية فى دراسة الظواهر النفسية والاجتماعية ، فادخل اصطلاح « التعالم او النزعة التعالمية Scientism » الى ميدان مناهج البحث ، وقد قصد بهذا الاصطلاح التقليد الاعمى لمنهج العلم ولغته فى مختلف ميادين الدراسة . فيقول فى مقال له نشر بمجلة Economica تحت عنوان : النزعة التعالمية ودراسة المجتمع ، ان هناك اختلافات كبرى بين سمات المناهج وخصائصها فى ميدان العلوم الفيزيقية من جهة وفى ميدان العلوم الاجتماعية من جهة أخرى . وتدور هذه الاختلافات المنهجية داخل اطار مواقف ونزعات عامة ، كالنزعة الموضوعية ، والنزعة الجمعية ، والنزعة التاريخية . ويقول: ان النزعة التعالمية هى محاولة تطبيق مناهج العلوم الطبيعية فى غير ميادينها ، كمعالجة ظواهر النفس وظواهر المجتمع بنفس الطرق والمناهج المتبعة فى ميدان العلوم الطبيعية .

(Hayek, F.A.V., Scientism and the Study of Society, Economica, Vol. IX, pp. 267-291., Vol. X, pp. 34-63, 1943.

تحمسوا له ، وسعوا الى تطبيقه على اوسع نطاق .

ويؤكد « شابن Chapin هذا المعنى بقوله :

« لقد ظهر نوع من الاعتقاد بان فى ميسور علم الاجتماع أن يصبح علما طبيعيا عن طريق استخدامه للاساليب الاحصائية . وقد استند هذا الاعتقاد بدوره الى ان ما حققته العلوم الطبيعية من نجاح انما يرجع الى التزامها الدقة والموضوعية ، واستعانتها بالاساليب الكمية فى معالجة البيانات . فاذا كان لعلم الاجتماع ان يحقق مثل هذا النجاح ، فان عليه ان يغير من طرقه فى الحصول على البيانات وفى كيفية تحليلها وتفسيرها ، ويعنى هذا ان يتجه علم الاجتماع الى محاكاة العلوم الطبيعية متخذا من منحاها المنهجى نموذجا يسعى الى مسايرته » . (٥٠)

وينحو « ليرنر وهيلجارد » هذا المنحى فى التفسير ، فيشيران الى ان ما أحرزته العلوم الطبيعية من نجاح فى المجالين النظرى والتطبيقى وما احاط بالعلماء الطبيعيين من اجلال وتوقير جعل المتخصصين فى العلوم الاخرى يحاولون الاقتداء بهم ، وتطبيق أساليبهم فى الدراسة والبحث . (٥١)

وثمة عامل آخر ادى الى نمو الاتجاه الامبيريقى فى علم الاجتماع هو ان فلسفة البحث الامبيريقى تتفق الى حد كبير مع النزعة التحليلية التى اصبحت احدى السمات المميزة للعصر . (٥٢) فقد اصبح من الامور المتفق عليها ان الاشياء والحوادث والمواقف التى تمر على الناس متشابكة مركبة ، ولابد لفهمها فهما صحيحا من ردها الى وحداتها الاولية ، وتحليلها الى عناصرها تحليلا قد يكون بالتفكيك المادى لاجزائها ، أو التحليل العقلى لمكوناتها .

وقد سبقت العلوم الطبيعية غيرها من العلوم ، فاتجهت منذ بداية القرن السابع عشر وحتى اخريات القرن التاسع عشر وجهة تحليلية خالصة . فكان الاختلاف بين عناصرها ومكوناتها وفى علاقات هذه العناصر ببعضها ، ومن ثم جاء الاهتمام الكلى بالنسب والمعادلات والتقديرات الكمية باعتبارها محددة لجوانب الاختلاف وحالاته ، وجاء تفسير الامور المعقدة فى ضوء وحداتها البسيطة . (٥٣)

ثم انتقلت تصورات المنهج التحليلى الكلاسيكى فى العلوم الطبيعية الى العلوم الاجتماعية والانسانية ، فعنيت الدراسات الاجتماعية بالتغيرات والعلاقات بينها وتقديرها تقديرا كميا مستخدمة الاساليب الاحصائية والفروض الرياضية ، سعيا وراء فهم السلوك الاجتماعى والانسانى ، واحداث ما يمكن احداثه من تغيرات فى ضوء ما ينكشف من قواعد ومطردات علمية ، وبذلك اصبحت امور السياسة والاقتصاد والاصلاح الاجتماعى نوعا من التغيير فى العلاقات ونسبها وعناصرها ، وبعبارة أخرى أصبحت نوعا من التكنولوجيا او الهندسة ، كما شاع الاصطلاح فى عناوين كثير من الكتب والمقالات التى ظهرت فى الفترة الاخيرة فى ميادين العلوم الاجتماعية . (٥٤)

---

(٥٠) Chapin, Definition of Concepts, Social Forces, December, 1939, p. 155.

(٥١) Hilgard, E., and Lerner, D. " The Person : Subject and Object of Science and Policy ", The Policy Sciences : Recent Developments in : Scope and Method, eds. D. Lerner and Lasswell, Stanford, 1951, p. 38.

(٥٢) Horowitz, I. L. The New Sociology, p. 4.

(٥٣) حامد عمار : المنهج العلمى فى دراسة المجتمع، دار المعرفة ، ص ١٤ .

(٥٤) نفس المرجع : ص ١٥ .

ولم يقف الامر عند هذا الحد ، بل اخذت الفلسفة نفسها بالاسلوب التحليلي وتمثل هذا الاتجاه بوضوح فيما كتبه الفلاسفة من امثال « برتراند راسل » و « فرانك رامزى » و « فتجنشتين » . (٥٥)

ويربط بعض المفكرين بين ظهور الاتجاه الامبيرقى وبين الانتقادات التى وجهت الى المذهب التاريخى historicism الذى يعتمد على النظرة الكلية الشاملة فى تفسير الظواهر الاجتماعية والثقافية، وفى تفهم احداث التاريخ والذى يقوم على دعاوى غير قابلة للاختبار والتحقق الامبيرقى . (٥٦)

من بين تلك الدعاوى مثلا أن الاحداث التاريخية تتتابع وفقا لقانون عام يحدد الاتجاه العام للتطور ، وان المشكلات الاجتماعية ليست الا لحظات عابرة فى تاريخ المجتمعات ، فهي تنشأ حينما نظرا بعض التغيرات على جانب معين من جوانب الحياة الاجتماعية او الثقافية دون أن تواكبها تغيرات أخرى مماثلة فى بقية الجوانب، غير ان هذه المشكلات سرعان ما تنتهى ليواصل المجتمع مسيرته وفقا للاتجاه العام لحركة التاريخ ، (٥٧) كما يفترض المذهب التاريخى أيضا ان التنبؤ التاريخى هو غايته الرئيسية ، وان من الممكن تحقيق هذه الغاية بالكشف عن القوانين او الاتجاهات او الايقاعات التى يسير التطور التاريخى وفقا لها . (٥٨)

غير ان الافتراضات والدعاوى التى يقوم عليها المذهب التاريخى واجهت كثيرا من النقد على اساس ان الاعتقاد بالمصير التاريخى مجرد خرافة ، وانه لايمكن التنبؤ بمجرى التاريخ الانسانى بطريقة من الطرق العلمية او العقلية (٥٩) بالاضافة الى أن الاراء والنظريات التى ينادى بها اصحاب هذا المذهب لا تشهد بها

---

(٥٥) كانت فلسفة التحليل بمثابة الثورة فى تاريخ الفكر والفلسفة ، فقد انتقلت الفلسفة على ايدى فلاسفة التحليل من البحث فى الموضوعات والاشياء الى مجال الحديث فى الالفاظ والعبارات التى يعبرنا بها الفلاسفة ورجال العلم ، وبعبارة اخرى ، اصبح عمل الفلاسفة على ايديهم هو ان يكونوا فلاسفة الفلاسفة بتحليلهم لما يقولون ، كما تطورت على ايديهم الدراسات الخاصة بفكرة المعنى وجعلها محورا للتحليل .

وفلسفة التحليل ليست مدرسة فلسفية بالمعنى الذى يفهم من المدارس الفلسفية الكبرى ، بل كان كل مايجمع دعاتها فى اطار واحد ، هو استخدام طريقة التحليل وتطبيقها بالنسبة للمشكلات الفلسفية التقليدية .

ويتصف فلاسفة التحليل بالنفور الشديد من الفلسفة المثالية والاتجاهات الميتافيزيقية وهم جميعا من دعاة الدقة والموضوعية ، فكان بعضهم مثل راسل وفرانك رامزى وفتجنشتين من علماء الرياضة ، وكانوا يهدفون جميعا الى اعطاء لغة الفلسفة نوعا من الوضوح والدقة على غرار الوضوح والدقة الموجودين فى الرياضة والمنطق .

(عزمى اسلام : فلسفة التحليل المعاصرة ، مذكرات غير منشورة)

(٥٦) Horowitz, The New Sociology, p. 3.

(٥٧) Frankel, C., The Relation of Theory to Practice, in Stein, H., Social Theory and Social Invention, Cleveland, 1968, pp. 12-15.

(٥٨) كارل بوبر : « عقم المذهب التاريخى » ،ترجمة عبد الحميد صبرة ، منشأة المعارف ، ١٩٥٩ ، ص ١١ .

(٥٩) حاول كارل بوبر مثلا ان يبرهن على كذب المذهب التاريخى ، وحصر ادلته فى القضايا الخمس الآتية :

١ ــ يتأثر التاريخ الانسانى فى سيره تأثرا قويا بنمو المعرفة الانسانية .

٢ ــ لايمكن لنا بالطرق العقلية او العلمية ان نتنبأ بكيفية نمو معارفنا العلمية .

٣ ــ والان فلا يمكننا التنبؤ بمستقبل سير التاريخ الانسانى .

٤ ــ وهذا معناه اننا يجب ان نرفض امكان قيام تاريخ نظرى ، اى امكان قيام علم تاريخى اجتماعى يقابل علم الطبيعة النظرى . ولا يمكن ان تقوم نظرية علمية فى التطور التاريخى تصلح ان تكون اساسا للتنبؤ التاريخى .

٥ ــ والان فقد اخطأ المذهب التاريخى فى تصوره للغاية الاساسية التى يتوسل اليها بمناهجه ، وببيان ذلك يتداعى المذهب التاريخى . (بوبر ، المرجع السابق ، الترجمة العربية ، ص ص ٥ ، ٦) .

التجربة ، ولا تقبل التحقق او الاختبار ، ومن ثم فهي ليست في متناول المنهج العلمي . ولذا ظهرت الامبيريقية كرد فعل للنزعة التاريخية المغالى فيها ، واتجهت اتجاها مغايرا للمذهب التاريخي حيث جعلت اهتمامها منصبا على دراسة السلوك الواقعي للافراد بدلا من التركيز على دراسة تاريخ النظم والافكار ، كما اهتمت بمعالجة الظواهر المعاصرة بدلا من التركيز على دراسة الوقائع التاريخية ، حتى يتمكن الباحث من جمع البيانات التي تشهد بصحتها التجربة والتي يمكن اخضاعها للاختبار العلمي الدقيق . (٦٠)

ومن العوامل الاخرى التي أدت الى ظهور الامبيريقية ، الرغبة في تحرير الدراسات السوسيولوجية من الارتباطات الايديولوجية، والتاكيد على ضرورة التزام الباحث الاجتماعي بدراسة الواقع من غير ان يختار خطا ايديولوجيا معينا ينطلق منه في تحليله لهذا الواقع ، وبدون ان يبذل جهده لتدعيم نظام اجتماعي قائم ، او يصوغ رؤية معينة لنظام اجتماعي جديد (٦١)

ولما كان كثير من المفكرين يذهبون الى ان الاسلوب الامبيريقي في الدراسة هو الاسلوب الامثل للحصول على مثل هذه الحقائق الموضوعية التي تعبر عن الواقع بعيدا عن الاتجاهات الايديولوجية والارتباطات المذهبية، فقد شاع استخدامه على نطاق واسع بين عدد كبير من الباحثين .

ومما ساعد على ظهور الاتجاه الامبيريقي في البحث ، النظر الى التجربة على انها مستقلة تماما عن تكوين الانساق النظرية . (٦٢) ولعل ذلك راجع الى الفكرة القائلة بان بعض فروع المعرفة لايمكنها الجمع بين الجانبين النظري والتجريبي في وقت واحد ، وقد ترتب على ذلك ان اهتم الباحثون بدراسة الوقائع التي لها سند من التجربة ، والتي يمكن اخضاعها للاختبار العلمي الدقيق ، مبتعدين عن صياغة النماذج الاجرائية ، وبناء الانساق المنطقية ، والأطر النظرية .

والى جانب الاعتبارات النظرية السابقة ، وجدت اعتبارات عملية كان لها اثرها في نمو الاتجاه الامبيريقي . من بين تلك الاعتبارات ما يطلق عليه ملز مفهوم « البناء الاقطاعي للدراسات العليا Feudal Structure of Graduate Education ، (٦٣)

وهو يشير بذلك الى ان جوهر التنظيم الاكاديمي بالولايات المتحدة يهيىء لبعض الجامعات والمعاهد العليا وضعا متميزا على سائر الجامعات والمعاهد ، كما يجعل للهيئات والمؤسسات التي تتولى تمويل البحث العلمي سلطة كبيرة على الاقسام العلمية وعلى رؤساء الاقسام وعلى الاساتذة المشرفين على البحوث ، وهؤلاء بدورهم يتحكمون في طلبة الدراسات العليا بحيث لايجد هؤلاء امامهم من سبيل الحصول على درجاتهم العلمية الا الامتثال لرغبات رؤساء الاقسام والاساتذة المشرفين سواء من حيث اختيارهم لمشكلات البحث ، او استخدامهم للاساليب والاجراءات المنهجية اللازمة للدراسة وهي كلها مشكلات واساليب واجراءات تنبع من احتياجات المولين ، وتعتمد على عمل الفريق المشترك Team work ، ولا تحتاج الى التعمق في المناقشات النظرية ، كما انها تعتمد اعتمادا اساسيا على البيانات الكمية ، والصيغ الرقمية ، والاساليب الاحصائية ،

(٦٠) اشرنا الى ذلك من قبل فيما كتبه لازارسفيلد عن فلسفة الاتجاه الامبيريقي .

(٦١) Horowitz, op. cit., p. 9.

(٦٢) Ibid., p. 6.

(٦٣) Ibid., p. 5.

وكل ذلك من شأنه ان يؤدي الى غلبة الطابع الامبيريقي على البحوث والدراسات الاجتماعية.

وتؤكد نتائج البحوث التي أجراها «ويلسون» (٦٤) ، و « باربر » (٦٥) و « بيرلسون » (٦٦) ما يذهب اليه ملز من أن البناء الاقطاعي للدراسات العليا يشجع على غلبة الطابع الامبيريقي على الدراسات العليا . فهناك زيادة كبيرة في عدد طلاب الدراسات العليا ، وهذه الزيادة لاتقابلها زيادة مماثلة في عدد الجامعات والمعاهد العليا ، كما أن أغلب الدرجات العليا تمنحها جامعات محدودة ، وهي الجامعات التي تتمتع بالشهرة والنفوذ ، والتي تحظى بنصيب كبير من الاعتمادات والمنح المخصصة لدعم البحث العلمي . ولما كان طلاب الدراسات العليا في حاجة الى من يقوم بتمويل بحوثهم ، وفي حاجة الى عمل مناسب بعد حصولهم على درجاتهم العلمية ، وفي حاجة الى من يساعدهم في نشر ابحاثهم ومقالاتهم في الدوريات العلمية ، فانهم يلتزمون بالقيام بالبحوث التي تحدد لهم ؛ وهم في ذلك الماريشعرون بأنهم مجرد حلقة ضمن عملية صممت وتقررت من قبل .

ويؤكد « بار Barr » و « سولوتاروف Solotaroff » نفس المعنى ، فيقول «بار»:

« ان الامكانيات المتاحة لرئيس القسم تجعل له سلطة مطلقة على طلبة الدراسات العليا ، ولذا فانهم يعملون على كسب رضائه كي يحصلوا على درجاتهم العلمية ، وعلى منح للبحث ، وعلى وظائف بعد التخرج ، والا فلن يتحقق لهم شيء من ذلك مهما اتسمت ابحاثهم وكتاباتهم بالاصالة والعمق » . (٦٧)

ويقول « سولوتاروف » :

« لقد أصبح اسلوب التفكير الامبيريقي هو الاسلوب السائد في علم الاجتماع وبخاصة بين طلاب الدراسات العليا ، ووفقا لهذا الاسلوب فان الاصالة العلمية لا تعني أكثر من ايجاد مشكلة للبحث ، والنجاح في العمل لا يتعدى جمع بيانات كمية كبيرة عن مشكلات جزئية صغيرة » . (٦٨)

وثمة عامل آخر أدى الى نمو الاتجاه الامبيريقي في علم الاجتماع وهو زيادة الاهتمام بالجوانب التطبيقية للعلم ، والرغبة في توجيه البحوث لحل المشكلات التي تواجهها الجماعات والهيئات والمؤسسات القائمة في المجتمع . وقد قوى هذا الاتجاه نتيجة لأن أغلب الموارد المالية التي تخصص للبحث تقدمها هيئات ترغب في اجراء البحوث التي تساعدها في اتخاذ القرارات ، أو في ايجاد الحلول للمشكلات التي تواجهها .

فاذا نظرنا الى البحوث التي تجرى في المجال الصناعي مثلا ، نجد انها بحوث تنفق عليها المؤسسات الصناعية الكبرى ، وتتعلق بجوانب تطبيقية مثل مشكلات غياب العمال ، ودوران العمل ، والكفاية الانتاجية للعاملين في الصناعة والروح المعنوية في محيط العمل ، والقيادة

---

(٦٤) Wilson, Logan, The Academic Man, New York, 1942, p. 33.

(٦٥) Barber, Bernard, Science and Social Order, Glencoe, 1952, pp. 142-143.

(٦٦) Bereson, Graduate Education in the United States, New York, 1962, p. 226.

(٦٧) Barr, Stringfellow, Purely Academic, New York, 1958, pp. 51-52.

(٦٨) Solotaroff, Theodore, The Graduate Student : A Profile Commentary. 32, 1961, pp. 482-490.

في المؤسسات الصناعية ، وكيفية التغلب على مقاومة الافراد للتغيير ، الى غير ذلك من موضوعات تتعلق بالجوانب التطبيقية .

ويشير «هوروفتز» الى ان اهتمام المؤسسات الصناعية بالبحث السوسيولوجي يتضح من متابعة التطور الذي لحق بمعهد البحث الاجتماعي بجامعة ميتشجن ، فقد ارتفع عدد العاملين بالمعهد من اثنى عشر شخصا في سنة ١٩٤٦ ،الى اكثر من اربعمائة وخمسين شخصا في سنة ١٩٦١ ، كما ان اغلب الاعتمادات المالية المخصصة للمعهد تقدمها مؤسسات صناعية كبرى كمصانع الكيماويات والزيوت والتعطير والبنوك ومؤسسات الرعاية الاجتماعية والخدمات العامة . ومن الغريب ان قائمة **الممولين لاتضم نقابة عمالية واحدة ، مما دعا الى القول بان البحوث تتحيز لصالح الادارة دون العمال « (٦٩) .**

ويلخص « هوروفتز » التطور الذي حدث في مجال البحث السوسيولوجي بقوله : لقد زاد الاهتمام بتمويل البحوث السوسيولوجية بشكل ملحوظ خلال فترة قصيرة من الزمان ، وبالرغم من انه يفترض ان البحوث تفيد في اثراء النظرية السوسيولوجية بما تقدمه من اضافات مبتكرة ، الا ان الاتجاه الغالب في هذه البحوث هو جمع بيانات كثيرة عن مشكلات جزئية . يضاف الى ذلك ان الاهتمام تدانتقل من الجوانب النظرية البحتة الى الجوانب التطبيقية بحيث ادى ذلك الى انصراف اغلب الدارسين عن مجالات هامة مثل مجال النظرية السوسيولوجية ، وتاريخ الفكر الاجتماعي ، والاجتماع الديني ، ذلك لان الباحثين حينما يفكرون في دراسة اي موضوع فانهم يوجهون لانفسهم الاسئلة التالية : من الذي سيقوم بتمويل البحث ؟ ، وكم تبلغ الميزانية المخصصة لبحث ؟ ولماذا يرصد المستفيد هذه الاموال لبحث ؟ ، وهم في ذلك انما يحاولون اقناع المستفيد بجدوى الانفاق على ما يقومون به من بحوث ودراسات . (٧٠)

• • •

(٣) نقد ملز للاتجاه الامبيريقي :

ناقش ملز فلسفة البحث الامبيريقي في اكثر من موضع في كتاب «الخيال السوسيولوجي» وفي المقالات الكثيرة التي نشرها في الدوريات العلمية ، وتولى الرد على النقاط التي اوردها لازارسفيلد والمتعلقة بالفلسفة الامبيريقية. كما ابرز نقاط الضعف ومواطن القصور في البحوث الامبيريقية سواء من حيث نوعية المشكلات التي تدرسها ، او المناهج والاساليب التي تستخدمها ، او النتائج المترتبة عليها . ولعل من المفيد ان نبدأ بتوضيح وجهة نظره في النقاط التي ذكرها لازارسفيلد ، ثم نعرض لاوجه النقد التي يوجهها للاتجاه الامبيريقي بصفة عامة .

فبالنسبة لما ذكره لازارسفيلد من ان الامبيريقية تركز على دراسة السلوك الواقعي للافراد بدلا من التركيز على دراسة تاريخ النظم والافكار ، يرى ملز رأيا مخالفا ، فيقول: ان الواقع العملي يشير الى ان البحث الامبيريقي لايتخذ من السلوك الواقعي للافراد وحدة للدراسة ، وانما يميل الى مايمكن تسميته « بالنزعة السيكولوجية Psychologism » كما ان الباحثين يبتعدون عن دراسة المشكلات المتصلة بالبناء الاجتماعي ، ويفضلون معالجة الموضوعات المتصلة « بالوسط الاجتماعي Social milieu » (٧١) .

---

(٦٩) Horowitz, op. cit. p. 7.

(٧٠) Ibid., p. 8.

(٧١) Mis,l C. W., ShTeceiological Imagination, p. 61.

ومن حيث القول بأن الدراسات الامبيريقية تحاول الربط بين مختلف قطاعات الحياة الانسانية بدلا من التركيز على دراسة قطاع واحد ، يقول ملز : اننى لا اعتقد ان ذلك القول صحيح ، ويكفى للتدليل على ذلك أن نقارن بين كتابات الرواد الأوائل من أمثال ماركس وسبنسر وفيبر وبين كتابات أنصار الاتجاه الامبيريقى . فالكتابات الأولى كانت تهتم بمعالجة الظواهر والنظم الاجتماعية فى ترابطها وتساندها الوظيفى ، على حين أن الدراسات الامبيريقية لاتعنى الا بايجاد الارتباطات الاحصائية . (٧٢)

ومن حيث القول بأن البحوث الامبيريقية تفضل دراسة المواقف والمشكلات الاجتماعية المتكررة ؛ يقول ملز : قد يفهم من العبارة السابقة أن الامبيريقيين يتجهون اتجاها بنائيا، حيث أن التكرارات أو الانتظامات التى تحدث بالمجتمع ترتكز على الوحدات التى يتألف منها البناء الاجتماعى العام . فلو نظرنا الى الحملات السياسية فى الولايات المتحدة مثلا ، فاننا نجد انها ترتبط بتركيب الأحزاب القسيائية ، وبالأسس الاقتصادية التى ترتكز عليها ، وبالادوار التى تؤديها فى الحياة الاجتماعية ، ولذا فان الدراسة البنائية لتلك الحملات تستلزم دراسة التنظيمات الحزبية ،والعلاقات القائمة بينهاوبين مختلف التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية ، غير أن لازارسفيلد لايعنى ذلك مطلقا ، وانما يعنى أن الانتخابات عملية متكررة ويشترك فيها أشخاص كثيرون ، ونتيجة لعمومية هذه الظاهرة وتكرارها فان من الممكن دراسة سلوك الافراد فى مجال التصويت دراسة احصائية متكررة . (٧٣)

أما عن تركيز الدراسات الامبيريقية على الظواهر المعاصرة بدلا من تركيزها على دراسة الوقائع التاريخية ، فيقول ملز : ان هذا التحيز المغرق يتعارض مع صياغة مشكلات هامة لها دلالتها فى العلم الاجتماعى ، ذلك لان الوقائع التاريخية تقدم مادة أساسية ولازمة للدراسة فى العلوم الاجتماعية ، ولا يمكن الاستغناء عنها بأى حال من الاحوال . (٧٤)

ومن حيث تفسير الوقائع الاجتماعية يرى ملز أن لازارسفيلد يهبط بالحقائق السوسيولوجية الى مستوى المتغيرات السيكلوجية ، ويقتصر على المتغيرات التى تفيد فى البحث الاحصائى ، ويستدل على ذلك بقول لازارسفيلد : ان ثمة شيئا ما فى شخصيات وخبرات واتجاهات الناس تجعلهم يتصرفون بأساليب مختلفة فى المواقف التى تبدو متماثلة . ثم يمضى ملز الى القول بأن «النظرية الاجتماعية — وفقا للنظرة الامبيريقية — تصبح فى جملتها مجرد تجميع منظم للمفاهيم والمتغيرات التى تفيد فقط فى تفسير البيانات الاحصائية . وهذا الاتجاه من شأنه أن يجعل منهج البحث غاية فى ذاته بدلا من ان يكون وسيلة للحصول على حقائق تفيد فى اثراء النظرية الاجتماعية» (٧٥)

ومن حيث موقفه من الاتجاه الامبيريقى بصفة عامة ، فانه ينتقد النزعة المتعالية لدى الباحثين الاجتماعيين بقوله :

يوجد بين أنصار الاتجاه الامبيريقى فريق من المتعالين الذين يريدون أن يعالجوا الظواهر الاجتماعية والتاريخية بنفس الاساليب التى يستخدمها العلماء الطبيعيون فى معالجتهم

(٧٢) Ibid., p. 61.

(٧٣) Ibid., p. 62.

(٧٤) Ibid., p. 62.

(٧٥) Ibid., p. 63.

الظواهر الطبيعية ... وهذه النظرة تتجاهل جوانب ثلاثة على درجة كبيرة من الاهمية هي :

(١) طبيعة الفكر وتأثيره في التاريخ الانساني .

(٢) طبيعة القوة وعلاقتها بالمعرفة .

(٣) معنى الفعل الخلقي وصلته بالمعرفة . (٧٦)

وهناك فريق آخر من انصار هذا الاتجاه يتمثل في الاحصائي الكبير الذي يجزىء الوقائع الى ذرات صغيرة الى الدرجة التي تجعل من الصعب التعرف على الاختلافات القائمة بينها .. وهؤلاء من طريق المناهج والاجراءات التي يستخدمونها ، والتي تحتاج الى كثير من النفقات ينجحون في جعل الناس والمجتمعات شيئا تافها ... ليس هذا فحسب ، بل انهم ينجحون ايضا في جعل عقولهم تافهة . (٧٧)

ويقول عنهم ايضا :

لقد استطاع بعض انصار هذا الاتجاه ان يحصلوا على شهرة منقطعة النظير ، غير انهم لم يضعوا مؤلفا واحدا في العلم له قيمته ، ولم يقدموا اضافات تذكر في مجال المعرفة السوسيولوجية . وتقوم شهرتهم العلمية على مراكزهم الاكاديمية ... فهم اعضاء لجان واعضاء في هيئات استشارية ، وفي استطاعتهم ان يجدوا لك وظيفة ، ومنحة للبحث ... انهم نوع جديد وغريب للبيروقراطي المتحكم . . وبالنسبة لهم يحل تقرير البحث محل الكتاب .. انهم يستطيعون ان يضعوا خطة للبحث ، وان يقوموا بانشاء مدرسة ، ولكنى اكون في غاية الدهشة والعجب لو انهم تمكنوا بعد عشرين عاما من البحث والتدريس والملاحظة والتفكير من تاليف كتاب واحد يخبرونك فيه عما يعتقدون انه يدور في العالم ، او يعالجون فيه المشكلات الاساسية للناس الذين يعيشون في زمانهم . وفي الوقت الذي نجدهم فيه يقدرون العمل الذي يقومون به على أساس بلايين الساعات من الجهد البشري ، فانهم لايستطيعون ان يقدموا معرفة لها قيمتها العلمية ، واول شيء يتساءلون عنه هو المسائل المتعلقة بالمناهج والبحث . (٧٨)

وعن نوعية المشكلات التي تعالجها البحوث الامبيريقية يقول :

كثير من مديري المؤسسات يحبون ان يقدموا منحا مالية لمشروعات البحث التي يعتقدون انها بعيدة عن القضايا والمسائل الايديولوجية ، وهذه المشروعات تكون من النوع الذي يمكن أن يحمل حرف (S) وهو – في نظر العلماء – الحرف الاول من كلمة « علمي Scientific » ، غير انه لا يرمز في الواقع الا لكلمة « آمن Safe » وهذا الأمان لايحدث الا لان المشروع تافه في ذاته ، ولايتعلق بمشكلات ذات اهمية ... وهكذا يمكن القول بان الاموال التي تخصص للبحوث تميل الى تشجيع أسلوب البحث البيروقراطي ، « الكبير large-scale » ، الذي يدرس مشكلات « صغيرة Small-scale » ، عن طريق من

---

(٧٦) Mills, I.B.M. Plus Reality Plus Humanism = Sociology in Power, Politics and People., p. 569.

(٧٧) Ibid., p. 569.

(٧٨) Ibid., p. 570.

يعرفون باسم «العلماء» ، وهؤلاء في ممارستهم لعلمهم يجعلون العلوم الاجتماعية مجرد منهج للبحث ، وهذا المنهج لايفيد في النهاية في التعرف على حقيقة الانسان أو المجتمع . (٧٩)

ومن النتائج المترتبة على انتشار نمط البحث الامبيريقي يقول :

ان تركيز البحوث الامبيريقية في المؤسسات يؤدي الى زيادة الاهتمام بالجوانب التطبيقية، حيث ان المديرين لايعنيهم الا البحوث التي تمكنهم من الاختيار بين بدائل متعددة .

وعالم الاجتماع – الذي يعني بالجوانب التطبيقية – يجد نفسه في المدى الطويل بعيدا عن الجمهور Public ومرتبطا باشخاص معينين لهم اهتمامات معينة ، وهؤلاء هم المستفيدون . وهذا التحول من الجمهور الى المستفيد يقضي تماما على فكرة الموضوعية ، ذلك لأن المشكلات تتحدد من قبل المستفيد ، كما ان الباحث يجد نفسه مسئولا مسئولية مباشرة امام هؤلاء المستفيدين . ونتيجة لذلك فان البحث التطبيقي يستغنى على الاقلال من الحافز الشخصي ، ويقضي على عملية الابداع الفكري ، وينمي صفة الانتهازية لدى الباحث . ومهما تكن حرية الباحث في اختياره للوسائل والاجراءات الفنية ، فان حوافزه واهتماماته تظل في العادة خاضعة لحوافز واهتمامات المستفيد . (٨٠)

ثم يحدد موقفه الشخصي من البحث الامبيريقي بقوله :

« وانا عادة لا احب القيام بالعمل الامبيريقي الا امكنني تجنبه ، لانه يفرض على القائم به اعباء مرهقة في حالة عدم وجود هيئة من العاملين ، كما ان وجود مثل هذه الهيئة من ناحية اخرى غالبا ما يفرض اعباء اكثر ارهاقا » . (٨١)

ويقول :

« وقدر كبير من البحث الامبيريقي يتصف بالضحالة وعدم اثارة الاهتمام ، والواقع ان الكثير من هذه البحوث لايزيد عن مجرد تدريب شكلي يؤديه الدارسون المبتدئون أو – في بعض الاحيان – ميدان يتجه اليه اولئك الذين لايستطيعون معالجة موضوعات العلوم الاجتماعية الاساسية والاكثر صعوبة ، وليس في البحث الامبيريقي فضل يزيد عما في مجرد القراءة في حد ذاتها » . (٨٢)

ثالثا – الاتجاه العقلي (الكلي – الشمولي)

(١) نشأته وسماته الأساسية :

اتجه كثير من الرواد الاوائل من حملة التقليد الكلاسيكي لعلم الاجتماع الى دراسة الموضوعات ذات الصبغة التاريخية أو الفلسفية ، وكانوا يعتمدون على النظرة الكلية الشاملة في دراسة الوقائع الاجتماعية ، وفي وضع نظريات على مستوى عال من التجريد . وقد عرف اسلوبهم في التفكير باسم « الاسلوب العقلي » حيث انه يعتمد في تحليله للواقع الاجتماعي وتفسيره على التفكير النظري الذي تدور حلقاته في عقل الباحث ، ويتجه الى ارساء دعائم البناء المنطقي للعلم عن طريق اقامة انساق منطقية، وانماط تصورية ، واطر نظرية لا تستند الى

---

(٧٩) Ibid., p. 570.

(٨٠) Mills, C. W., Two Styles of Social Science Research, in Power, Politics and People, p. 556.

(٨١) Mills, C. W., The Sociological Imagination, p. 205.

(٨٢) Ibid., p. 205.

الواقع التجريبي . كما عرف أيضا باسم « الاسلوب الكلي او الشمولي » حيث انه يركز على الدراسة الكلية الشاملة للوقائع الاجتماعية بأبعادها المتعددة ، وعلاقاتها المتشابكة في كافة المجتمعات الانسانية .

وقد استعان المفكرون من انصار هذا الاتجاه بالمنهج التاريخي للوصول الى المبادىء العامة التي تحكم الظواهر الاجتماعية ، والوقوف على عوامل تغيرها ونموها وانتقالها من حال الى حال .

ومن الأمثلة على ذلك ما نجده لدى « اوجيست كونت » حيث توصل في تتبعه لتطور منهج التفكير الانساني الى قانونه المشهور باسم « قانون الحالات الثلاث La Loi des trois etats » وقد حدد صيغته في هذه العبارة : بناء على طبيعة العقل الانساني نفسها لابد لكل فرع من فروع معرفتنا من المرور في تطوره بثلاث حالات متعاقبة : الحالة اللاهوتية (او الخرافية) ، والحالة الميتافيزيقية (او التجريدية) ، والحالة الوضعية (او العلمية) . وطريقة التفكير الاولى (اي اللاهوتية) هي نقطة البدء للذكاء الانساني والثالثة (اي الوضعية) هي حالته النهائية الثابتة . اما الثانية (اي الميتافيزيقية) فانها فقط مرحلة انتقال بينهما . (٨٣)

وما نجده عند كونت نجده عند « مانهايم » حيث يقول بوجود مراحل تطورية ثلاث تمر بها المجتمعات المختلفة هي : مرحلة الاكتشاف عن طريق الصدفة او المحاولة والخطأ Finden تليها مرحلة الاختراع Erfinden ، ثم تأتي في آخر الامر مرحلة التنظيم المتعمد والتخطيط Planen . (٨٤)

وبالاضافة الى المنهج التاريخي ، استعان المفكرون من انصار هذا الاتجاه بالمنهج المقارن للوصول الى تعميمات عريضة تتعلق بمختلف الظواهر والنظم والانساق . وكانت المقارنة تتخذ صورا وأشكالا متعددة ، من بينها المقارنة بين عدد كبير من الظواهر في مجتمع واحد فقط ، والمقارنة بين مجموعات من الظواهر في مجتمعات متجانسة ، والمقارنة بين ظواهر مختلفة في مجتمعات غير متجانسة .

أما من حيث الموضوعات التي دارت حولها دراساتهم ، فكانت تتركز حول مجموعة من المحاور هي : (١) دراسة النظم والانساق الاجتماعية كنسق الأسرة والدين والسياسة والاقتصاد ، حيث ان المجتمع ككل يتألف من مجموعة النظم والانساق التي تعمل على تماسكه واستمرار وحدته ، (٢) دراسة العلاقات المتبادلة بين النظم والانساق الاجتماعية لما بينها من ترابط وتساند وظيفي ، (٣) دراسة الافعال الاجتماعية للوقوف على انواع العلاقات الاجتماعية التي تدخل في تكوين البناء الاجتماعي ، بصرف النظر عن النظم التي تنتمي اليها تلك الافعال والعلاقات ، (٤) دراسة المجتمعات الكلية لمعرفة اوجه التشابه والاختلاف بينها ، والوصول الى احكام عامة متعلقة بنشأة المجتمعات الانسانية وتطورها ، (٨٥) ، (٥) دراسة الانماط المختلفة لشخصيات الرجال والنساء خلال المرحلة التاريخية التي يجتازها المجتمع ، وما يمكن ان يطرأ على هذه

---

(٨٣) Comte, A., Philosophie Positive, Vol. 1, pp. 4, 5.

(٨٤) Mannheim, K., From Trial and Error to Planning, in Bennis et al., The Planning of Change, New York, 1962, pp. 35-37.

(٨٥) Inkeles, A., What is sociology ? An Introduction to the Discipline and Profession, Prentice-Hall, New Jersey, 1964, p. 7.

الانماط من تغيرات في المراحل التاريخية التالية . (٨٦)

ويذهب « ملز » الى أن هذا الاسلوب من التفكير ـ وان كانت له جذوره القديمة ـ الا انه لم يظهر بوضوح الا في كتابات كبار المفكرين من امثال ماكس فيبر ، وكارل ماركس ، وروبرت ميشيل ، وجورج زيمل ، وكارل مانهايم . (٨٧) فقد وجه هؤلاء المفكرون عنايتهم الى دراسة مجتمعات كلية ، ومقارنتها بغيرها من المجتمعات ، مع اهتمام واضح بايجاد العلاقات القائمة بين مختلف النظم التي يتألف منها البناء الاجتماعي العام ، والربط بينها وبين الطابع العام لشخصيات الرجال والنساء في تلك المجتمعات .

فاذا اخذنا « ماكس فيبر » على سبيل المثال فاننا نجده يستعين بالتفكير النظري الخالص في دراساته المستفيضة التي قام بها مما دعا « تولكوت بارسونز » الى القول بأن فيبر كان فيلسوفا اكثر مما هو عالم اجتماع ، كما وصفه البعض بأنه كان « منظرا » Theoric يحاول أن يخضع الوقائع لنظرياته ، ويختار منها مايؤيدها . (٨٨) وقد انصب اهتمامه على دراسة كثير من الموضوعات المتعلقة بمختلف جوانب الحياة الاجتماعية ، شأنه في ذلك شأن غيره من ممثلي هذا الاتجاه ، فقام بدراسات مفصلة عن الدين ، والحياة الاقتصادية ، والاحزاب ، واشكال التنظيمات السياسية المختلفة ، والسلطة ، والبيروقراطية ، ونظام الطبقات والطوائف المغلقة ، والمدينة ، والموسيقى (٨٩) كما عنى بدراسة العلاقات المتبادلة بين النظم الاجتماعية لما بينها من تساند وظيفي واعتماد متبادل ، واستأثرت دراسة العلاقة بين كل من الدين والنشاط الاقتصادي ، والدين والاوضاع الطبقية بقسط كبير من اهتمامه ، كما اهتم في دراساته بتحديد الخصائص والسمات المميزة للحضارة الغربية ، (٩٠) وهو في ذلك يتفق مع المفكرين من أنصار الاتجاه العقلي في تصورهم للمجتمع الانساني بأسره على أنه وحدة للدراسة والتحليل السوسيولوجي وفي اعتمادهم على المنهج في اصدار الاحكام العامة المتعلقة بظواهر الحياة الاجتماعية على اختلاف الوانها .

وليس أدل على عمومية الموضوعات التي اختارها فيبر للدراسة من المحاولة التي قام بها في بداية حياته العلمية لدراسة العلاقة بين الاخلاق البروتستنتية وروح الراسمالية ، والتي حاول فيها أن يختبر الاتجاه الرئيسي للنظرية الماركسية ، والذي يذهب الى أن جميع التغيرات التي تحدث في البناء العلوي للمجتمع بما يشتمل عليه من آراء وقيم وفلسفات ومعتقدات ليست الا انعكاسا للتغيرات التي تحدث في الاساس الاقتصادي . وقد انتهى فيبر الى نتيجة مغايرة لما ذهب اليه ماركس حيث توصل الى ان الدين هو القوة التاريخية المحركة للراسمالية .

لقد كانت القضية الكبرى التي تشغل تفكيره هي علة ظهور الراسمالية في المناطق

---

(٨٦) Mills, C. W., The Sociological Imagination, p. 6.

(٨٧) Mills, C. W. Two styles of social science research in power, politics and people, p. 553.

(٨٨) Parsons, T., The Structure of Social Action, Free Press, 1949, p. 501.

(٨٩) Inkeles, A., op. cit., p. 7.

(٩٠) Bendix, R., Max Weber : An Intellectual Portrait, New York, Doubleday, 1960, p. 265.

البروتستنتية ، أو ظهور البروتستنتية في المناطق الصناعية المتقدمة ، وانتهى الى ان التحرر الذى تمثله البروتستنتية يتلوه تحرر اقتصادى تمثله الراسمالية ، ومادامت البروتستنتية مذهبا يدعو الى الحرية ؛ فان الراسمالية هي الوليد الطبيعى لها ؛ لانها تقوم على الحرية في علاقات الانتاج .

وقد اورد فيبر عدة اسانيد حاول أن يدلل بها على ان العقيدة البروتستنتية كان لها اثرها الكبير في تشكيل شخصيات اصحاب المشروعات من افراد الطبقة الوسطى . فالخلق البروتستنتى الذى كان يتحلى به البيوريتان الاوائل كان يدعم مجموعة من القيم كان لها اثرها في قيام النظام الراسمالي الصناعي . وهذه القيم هي :

(١) العمل الشاق وضبط النفس .

(٢) الابتكار والتملك .

(٣) الفردية والمنافسة . (٩١)

ولقد كان ماكس فيبر في كل دراساته ـ شأنه شأن غيره من اصحاب هذا الاتجاه ـ يعتمد على النظرة الكلية الشاملة في دراسة الوقائع الاجتماعية ، ويتجه الى وضع نظريات على مستوى عال من التجريد عن اى موضوع يدرسه ؛ سواء كان متصلا بمكونات البناء الاجتماعي ، أو عناصر الثقافة ، أو ديناميات الشخصية .

(٢) الكتابات التى تمثل الاتجاه العقلى (الكلى ـ الشمولى) :

ارتبط الاتجاه العقلى بكتابات الرواد الأوائل لعلم الاجتماع ، وظهر بصورة واضحة في أعمال عدد كبير من المفكرين من امثال فيبر ، وزيمل ، ودوركايم ، وفبلن ، ومانهايم ، وميشيل ، وموسكا ، وشبنجلر . ويرى ملز ان ماكس فيبر يأتى في طليعة المفكرين من اصحاب هذا الاتجاه لنزعته اللبرالية التى ظهر اثرها واضحا في كتاباته ، ولما كان يتمتع به من قدرة تحليلية فائقة مكنته من معالجة كثير من الموضوعات التى تصدى لدراستها بعمق والتى تناولت مختلف جوانب الحياة الاجتماعية كالدين والاقتصاد والسياسة والطبقات الاجتماعية والبيروقراطية والسلطة ، فضلا عن خصوبة الآراء والنظريات التى توصل اليها وبخاصة في مجال مناقشته للنظرية الماركسية ، وقوله بأهمية العوامل الفكرية في الحياة الاجتماعية . (٩٢) اما كتابات باريتو ـ التى ترجم معظمها الى اللغة الانجليزية خلال الثلاثينات ـ فيرى أنها لا تضيف جديدا في مجال النظرية السوسيولوجية ، وينصح بعدم الاهتمام بها .

وللاحاطة بالميادين التى عالجها اصحاب هذا الاتجاه ، والموضوعات التى تناولوها بالدراسة ، والآراء والنظريات التى توصلوا اليها ، يوصى ملز بالرجوع الى المؤلفات التالية :

ـ زيمل : الصراع

سوسيولوجية جورج زيمل

(٩١) Broom, L., and Selznick, Sociology, A Text with adapted readings, 1956, pp. 520-523.

حسن حنفي : الدين والراسمالية حوار مع ماكس فيبر ، الكاتب ، ديسمبر ، ١٩٦٩ ، العدد ١٠٥ ، السنة التاسعة .

(٩٢) Mills, C. W., I.B.M. Plus Reality Plus Humanism = Sociology, in Power, Politics and People, p. 272.

ـ دوركايم : الانتحار
تقسيم العمل الاجتماعى

ـ موسكا : الطبقة الحاكمة

ـ ميشيل : الاحزاب السياسية

ـ مانهايم : الايديولوجية واليوتوبيا
الانسان والمجتمع فى عصر اعادة البناء

ـ فبلن : نظرية الطبقة المرفهة
اللانك المتغيبون

ـ هيوز : الدراسة التي كتبها عن كتاب شبنجلر : تدهور الغرب

ـ كورنفورد : الترجمةالتي قام بهالجمهورية افلاطون

ـ لاسويل وكابلان : القوة والمجتمع

ـ دال وليندبلوم : السياسة والاقتصاد والرفاهية

ويضيف ملز الى المؤلفات السابقةالدراسات التي تعالج البناء الاجتماعى العام ، او تكتفى بدراسة بعض النظم والعلاقات الاجتماعية ، ويوصى بقراءة المؤلفات التالية :

ـ ميردال : معضلة أمريكية (وهذا الكتاب وان كان يعالج مشكلة الزنوج فى الولايات المتحدة الا انه يقدم اضافات نظرية تتعلق بكثير من المسائل الاجتماعية) .

ـ نيومان : البهيموث Behemoth

ـ نورمان : ظهور اليابان كدولة حديثة

وبالنسبة النظم والمؤسسات الحربية ، فقد كتب **هانز سبير** مجموعة قيمة من المقالات فى هذا المجال ، بالاضافة الى المؤلفات التالية :

ـ سبير : النظام الاجتماعى ومخاطر الحرب

ـ فاجت : تاريخ النظام الحربى

ـ ايرل : صناع الاستراتيجية الحديثة.(٩٣)

وبالنسبة للاهمية الاجتماعية والسياسية للبناء الاقتصادى ، فان كتابات **شومبيتر** ، **وجالبريث** تعتبر من احسن ما كتب فى هذا المجال .

وبالنسبة لاهمية وقت الفراغ والعلاقةبينه وبين العمل ، يمكن الرجوع الى الكتاب التالى:
ـ ديرانت : مشكلة وقت **الفراغ**

ومن احسن الكتابات التى ظهرت عن الاتجاهات الدينية فى الولايات المتحدة ما يأتى:

ـ شنيدر : الدين فى امريكا القرن العشرين

وفى مجال العلاقات الدولية يمكن الرجوع الى الكتاب التالى :

ـ كار : ازمة العشرين عاما (٩٤)

وفى مجال العلاقات الدولية يمكن الرجوع الى المؤلفين التاليين :

ـ وليام هوايت : هل من مستمع ؟ (وعلى الرغم من ان المؤلف لايوضح المعنى الكامل لما يريد ان يقوله ، الا ان الكتاب يمثل الاتجاه

---

(٩٣) Ibid., p. 573.
(٩٤) Ibid., p. 574.

الكلاسيكي في البحث الميداني حيث كان الباحث ينزل بنفسه الى الميدان لجمع مادة الدراسة بدلا من اعتماده على اربعين أو خمسين من جامعي البيانات) .

ــ هنتر : بناء القوة في المجتمع المحلي . (ويعتبر هذا الكتاب من أحسن الكتب التي ظهرت عن المجتمعات المحلية منذ الدراسة التي قام بها روبرت ليند وهيلين ليند عن مدلتاون ، (٩٥)

ومن الكتب التي لها أهميتها في مجال العلاقة بين الفن والمجتمع مايلي :

ــ هاوزر : التاريخ الاجتماعي للفن

ــ ليكاكس : دراسات في الواقعية الاوربية

ومن الكتب الحديثة التي تأثرت بتقليد مدرسة التحليل النفسي في دراستها للشخصية مايلي :

ــ فروم : الهرب من الحرية (وقد حاول فيه المؤلف أن يوجد العلاقة بين النظم الاقتصادية والدينية وبين انماط الشخصية)

ــ ادورنو وآخرون : الشخصية التسلطية (وعلى الرغم من أن الكتاب تعرض لكثير من النقد المنهجي ، الا انه لايزال يحتفظ بقيمته العلمية .

ــ لونثال وجوترمان : أنبياء الخداع

وبالنسبة للطابع التاريخي للعصر الذي نعيش فيه ، فان علماء الاجتماع لم يقدموا اضافات لها اهميتها في هذا الميدان ، غير أن من الممكن الرجوع الى ما كتبه غيرهم من المتخصصين في فروع العلوم الاجتماعية الاخرى ومن أحسن ما كتب في هذا المجال ما يلي :

ــ توينبي : دراسة التاريخ (ستة مجلدات)

ــ سوروكن : الفلسفات الاجتماعية في عصر متأزم

ــ ليويث : المعنى في التاريخ

ــ ايليش : العصر البروتستنتي

ــ كار : المجتمع الجديد

ــ ريزمان : الجمهور الوحيد

ــ شتيرنبرج : الراسمالية والاشتراكية في الميزان (٩٦)

ويرى ملز ان هذه المجموعة من الكتابات ليست الا عينة مختارة من الكتب الكلاسيكية التي تمثل الاتجاه العقلي ــ بنظرته الكلية الشاملة ، واعتماده على دراسة الوقائع الاجتماعية بأبعادها المتعددة ، وعلاقاتها المتشابكة ، ويوصي بالاطلاع عليها ودراستها واستيعابها ، حيث أنها تتميز بالاصالة ، وتتسم بالعمق بعكس مايحدث في البحوث الامبيريقية .

• • •

(٢) اوجه الاختلاف بين الاتجاه الامبيريقي والاتجاه العقلي :

يذهب ملز الى ان هناك ــ على الاقل ــ ثلاثة اختلافات منطقية بين الاتجاهين . وهذه الاختلافات تتمثل في أن الدراسات الامبيريقية أكثر موضوعية ، وأكثر قدرة على التمو

(٩٥) Ibid., p. 575.

(٩٦) Ibid., p. 575.

التراكمى ، واكثر قابلية للقياس الاحصائى من الدراسات العقلية . (٩٧)

فمن حيث الموضوعية ، يلاحظ ان الاتجاه الامبيريقى يحصر نفسه فيما هو موضوعى عام ويقصد « بالموضوعى » ما تتساوى علاقته بمختلف الافراد المشاهدين مهما اختلفت الزاوية التى يشاهدون منها . (٩٨)

ومن المعروف ان الموضوعية الكاملة في العلوم الاجتماعية تعتبر مثلا اعلى يصعب تحقيقه (٩٩) غير أن الاتجاه الامبيريقى أقرب الى تحرى الموضوعية من الاتجاه العقلى ، بمعنى أن الباحث الامبيريقى يحاول ان يكون مثل الباحث في العلوم الطبيعية والكيميائية والبيولوجية حينما يعالج الظواهر التى يدرسها كما لو كانت اشياء ، كما انه يتحرى الحقائق الموضوعية مستعينا بالاساليب التى تتسم بالصدق والثبات ، ويصل الى نتائجه بعد الموازنة والقياس ، ويعرضها بالطريقة التى هي عليها ، لا كما ينبغى أن تكون . اما الباحث ذو النظرة

---

(٩٧) Mills, C. W., Two Styles of Social Science Research, p. 557.

(٩٨) يقول برتراند راسل : لكى توضح الفرق بين « الموضوعية » و « الذاتية » نقول : افرض ان عددا كبيرا من المتفرجين في مسرح كانوا يشاهدون في آن واحد ما يجرى على خشبة المسرح ، وكذلك كان في المسرح عدة آلات للتصوير تلتقط في آن واحد صور ما يحدث على خشبة المسرح ، فعندئذ تكون الصور التى تلتقطها آلات التصوير ، وكذلك الصور التى يتلقاها المتفرجون متفقة في وجوه ومختلفة في وجوه ، وسنستخدم كلمة « موضوعى » لنصف بها ذلك الجانب الذى يشترك فيه المتفرجون جميعا ، أو آلات التصوير جميعا ، كما سنستخدم كلمة « ذاتى » لنصف بها الجوانب التى ينفرد بها متفرج دون غيره أو آلة من آلات التصوير دون غيرها ، فسيبدو الممثل على خشبة المسرح اطول عند المتفرج القريب منه عند المتفرج البعيد ، اما اذا وقف الممثلون في صف واحد ، فسيبدون صفا واحدا عند المتفرجين كافة ... دائما ، والوقوف في صف واحد امرا اتفقت عليه آلات التصوير كلها واتفق عليه المتفرجون كلهم على السواء ، فهو جانب موضوعى من المنظر المرئى ، على حين ان اختلاف اطوال الممثلين عند القريبين منهم بالنسبة اليها عند البعيدين عنهم امر ذاتى ، وعلى هذا فالذاتية امر لا يقتصر على مجرد الاهواء الشخصية بل هو احد جوانب الطبيعة نفسها ، ومعناها ان الأمر الواحد لا يبدو للأعين المختلفة في اوضاعها على صورة واحدة ، اما اذا كان في هذا الامر جوانب لا تتغير صورتها عند مختلف الأعين مهما اختلفت اوضاعها ، كانت تلك الجوانب المشتركة « موضوعية » .

(برتراند راسل : الفلسفة بنظرة علمية ، ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود ، ص ١٢١) .

(٩٩) يشير الجيبسون الى ان الباحثين الاجتماعيين ، باعتبارهم افرادا يعيشون في مجتمعات ويتفاعلون مع اوضاع الحياة القائمة فيها ، ويقبلون الوانا معينة من اساليب التفكير والسلوك القائمة في مجتمعاتهم - فان ثمة عوامل قد تنأى بهم عن الموضوعية . وهذه العوامل هي : تأثير الدوافع الخاصة ، وتأثير العادة ، وتأثير الموقف الاجتماعى ، وتأثير قيم الافراد فيما يقومون بدراسته .

- فالدوافع الخاصة كثيرا ما تلون نظرة الانسان الى الامور ، فتجعله يتعصب لافكاره ومعتقداته ، او يتحيز لرأى دون آخر مبتعدا عن الحقائق الموضوعية . اما عن تأثير العادة ، فان كثيرا من المعتقدات التى تنتشر في المجتمعات لا تقوم على اساس علمى صحيح ، وبالرغم من ذلك فان الافراد يقبلونها بحكم العادة ، ويسلمون بها دون نقد او تمحيص ، وقد يصعب على الباحث او المفكر ان يجرد نفسه من تأثيرها او يكتشفها لشدة ذيوعها والتسليم بها تسليما مطلقا . اما تأثير الموقف الاجتماعى ، فان المركز الذى يشغله الانسان ، والطبقة التى ينتمى اليها ، والعصر الذى يعيش فيه ، هذه المواقف وغيرها قد تؤثر فيما يصل اليه من نتائج او فيما يصدره من احكام . اما عن تأثير القيم ، فان من الصعب على الانسان ان يتجاهل قيمه وهو بسبيل البحث عن الحقائق ، وكثيرا ما ينظر الى الظاهرة التى يقوم بدراستها لا كما هى ، ولكن على الوجه التى يريدها عليه . والباحث حينما يتجه الى دراسة ما هو مرغوب فيه ، يغفل كثيرا من الحقائق الموضوعية المتعلقة بالحياة الاجتماعية .

(Gibson : The Logic of Social Inquiry, Chap. 7)

الشمولية فانه يتجه الى تحقيق اكبر قدر ممكن من وضوح الرؤية للواقع الاجتماعي ، ولذا فانه لايهتم كثيرا باختيار أو تقنين الادوات والمقاييس التي تساعد على تقليل مخاطر التحيز الذاتي .

ويترتب على التزام صفة الموضوعية في البحوث الامبيريقية ان تكون نتائج البحث قابلة للاختبار بحيث اذا اختار باحث آخر نفس الظاهرة ، واتبع نفس الخطوات ، واستخدام نفس الاجراءات المنهجية ، امكنه ان يحصل على نتائج مماثلة ، ويوضح ملز هذه النقطة بقوله : ان من الممكن خلال اعوام قليلة ان تدرب اشخاصا معينين ليقوموا بنفس دراسة « سالدسكي Sandusky » (١٠٠) ، غير ان ذلك يصعب تحقيقه بالنسبة للدراسة التي اجريت في « ميدلتاون » ، ومن الممكن ايضا ان تختار عينة اخرى من الجنود وتطبق عليهم مقياس « الروح المعنوية » الذي استخدمه « ستوفر » في دراسته عن الجندي الامريكي ، غير ان دراسة ماكس فيبر عن البيروقراطية لم تتكرر ، ولم يحدث ان قام باحث آخر بصياغة افكار مماثلة لما توصل اليه فيبر على الرغم من ان عددا كبيرا من المفكرين تعرضوا لدراسته بالنقد والتحليل . (١٠١) .

ومن حيث القدرة على النمو التراكمي ، فان النتائج التي يتوصل اليها بحث امبيريقي سابق تكون هي نفسها المقدمات التي يبدأ منها بحث لاحق ، فهناك امكانية لاعادة بحث سابق replication of a study ، (١٠٢) او للتحقق من صحة نتائج سبق الوصول اليها ، او لاضافة متغيرات جديدة ، او الكشف عن جوانب يشوبها الغموض والظلام areas of darkness او القاء اضواء على نقاط تضاربت حولها آراء الباحثين وفقا للاطار المرجعي الذي يتخذه كل منهم منطلقا للدراسة . وهنا يبدو فارق من أهم الفوارق بين الحقائق الامبيريقية والحقائق التي تقوم على اساس تأملي ، فالحقائق الامبيريقية تقبل الاندماج معا في منظومة واحدة نسقية البناء ، وهي ليست بالانتاج العقلي الذي ينتجه من أوله الى آخره شخص واحد بمفرده ، بخلاف الحال في الدراسات العقلية البحتة التي يبني فيها كل مفكر نسقه الفكري من الاساس الى القمة كانما هو عمل فردي فني لا يجوز ان يشارك فيه احد احدا . ولعل اصدق وصف الباحثين الامبيريقيين تشبيههم بالطوابق في البناء الواحد يكمل احدها الآخر ، بعكس المفكرين من انصار الاتجاه التأملي الذين يشبهون الاهرامات حيث يستقل كل منها من الآخر . (١٠٣) .

(١٠٠) Lazarsfeld, p. et al., The People's Choice, New York, 1944.

(١٠١) Mills, C. W., Two Styles of Social Science Research, p. 557.

(١٠٢) Whitney, E., The Elements of Research, New York, 1946, p. 70.

(١٠٣) زكي نجيب محمود : فلسفة وفن ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٣ ، ص ١٧٠ .

الاتجاه الامبيريقي فانهم يعتمدون على النظرة « الجزيئية molecular » في مرحلتي الملاحظة والتفسير (١٠٧)

واذا اخذنا في الاعتبار عمليتي الملاحظة والتفسير ، فاننا نواجه باحتمالات أربعة يوضحها التخطيط التالي :

المشكلات التي تخضع للملاحظة

	كلية	جزيئية
التفسيرات		
كلية	١	٢
جزيئية	٣	٤

الاحتمال الاول : تكون فيه الملاحظات والتفسيرات على المستوى الكلي . وفي هذه الحالة يختار الباحث موضوعا للدراسة على درجة كبيرة من العمومية والتجريد ، ويفسر الظواهر التي يدرسها بارجاعها الى البناء الاجتماعي العام ، على اساس ان البناء الاجتماعي العام يؤثر على سلوك الجماعات والافراد من خلال تأثير الوسط الاجتماعي المباشر .

فقد يصوغ الباحث موضوعا للدراسة على النحو التالي :

ـ لماذا يتبع الناس هتلر ؟

ثم يكون تفسيره لظاهرة التبعية لهتلر على النحو التالي :

تتميز المجتمعات الحديثة بطابعها البيروقراطي الذي يعتمد على التنظيم الدقيق والتخطيط المركزي لكافة شئون الحياة . ويعتاد الافراد الخضوع للسلطة متمثلة في مجموعة من القواعد واللوائح والاجراءات الواضحة التي تحدد لهم ما ينبغي عمله . ويترتب على ذلك ان الافراد يفقدون القدرة على توجيه انفسهم وعلى اتخاذ القرارات المتعلقة بشئونهم الخاصة والعامة . ولما كان « الروتين البيروقراطي » بقواعده واجراءاته المحددة يفقد فعاليته في أوقات الازمات ، فان الافراد يجدون انفسهم عاجزين عن التصرف ، ولذا يمتثلون للسلطة متمثلة في شخص هتلر . (١٠٨)

الاحتمال الثاني : تكون فيه الملاحظات على المستوى الجزيئي ، والتفسيرات على المستوى الكلي .

فقد يبدأ الباحث دراسته بنقاط محددة على النحو التالي :

ـ الاصوات التي حصل عليها هتلر في الانتخابات العامة .

ـ مشاعر التأييد لهتلر .

ـ مدى الاختلاف بين سكان المناطق الريفية والحضرية في درجة تأييدهم لهتلر .

ثم يحاول الباحث وضع تفسيرات لهذه النقاط في اصطلاحات كلية لها صفة العمومية كأن يقول :

في البيئات الحضرية تضعف الروابط الأسرية ، وتحل العلاقات الثانوية محل العلاقات الاولية ، ويفقد الناس التوجيه الذي كانت تكفله لهم الاسرة والجماعة الاولية التي ينتمون اليها ، فيصبحون في حاجة الى من يقوم بدور « الاب البديل » الذي يقوم

(١٠٧) Ibid., p. 560.

(١٠٨) Ibid., p. 561.

بتخطيط امور حياتهم ، والذى يكفل لهم الحماية، ويحقق لهم الامان، ولذلك يخضعون لهتلر وينقادون له .

الاحتمال الثالث : تكون فيه المشكلة — موضوع الملاحظة — ذات طابع كلي ، والتفسيرات على المستوى الجزيئى .

وفى هذه الحالة يصوغ الباحث مشكلته على النحو التالى :

— لماذا يتبع بعض الناس هتلر ؟

ثم يقيم الباحث تفسيراته مستندا الى الاحصائيات والوقائع الامبيريقية كان يقول : تشير الاحصاءات المختلفة الى ان ٥ ٪ فقط من السكان اتموا تعليمهم الجامعى ، وهذا معناه ان ثمة ارتباطا بين « الجهل الاجتماعى social ignorance » وبين التبعية لهتلر ويمكن تأييد هذا القول بابعاد العلاقة بين المستوى التعليمى وبين المعرفة السياسية ، وذلك عن طريق الرجوع الى الاستفتاءات المختلفة .

الاحتمال الرابع : تكون فيه المشكلات والتفسيرات على المستوى الجزيئى .

كان يتساءل الباحث :

— لماذا نجد أن ٣٠ ٪ من مجموع السكان البالغين اعطوا اصواتهم الانتخابية لهتلر ؟ ويكون التفسير على النحو التالى :

اذا اخذنا فى الاعتبار مجموعة من المتغيرات مثل التوزيع المكانى (الاقامة فى الريف والحضر) والحالة الدينية ، ومستوى الدخل ، فاننا نجد أن ٨٠ ٪ من بين الذين اعطوا اصواتهم لهتلر يقيمون فى مناطق ريفية ، ويعتنقون المذهب البروتستنتى ، ومن اصحاب الدخل المرتفع ، على حين ان ١٥ ٪ فقط من السكان الحضريين ، الذين يعتنقون المذهب الكاثوليكى ومن ذوى الدخل المنخفض اعطوا اصواتهم الانتخابية لهتلر . وهذا معناه ان ثمة ارتباطا بين المتغيرات الثلاثة السابقة وبين التبعية لهتلر . (١٠٩)

ثم يعلق ملز على الاحتمالات الاربعة السابقة بقوله :

١ — ان القصور الذي تلحظه فى النموذجين رقم (١ ، ٤) يرتبط بحقيقة مؤداها أن الباحث فى الحالتين يقف عند مستوى معين من مستويات التجريد . فهو فى النموذج الاول يختار مشكلاته ويقوم بتفسيرها معتمدا على مفاهيم ومصطلحات على مستوى عال من التجريد . ولما كان البرهان الدقيق لا يتحقق بطريقة امبيريقية الا على المستوى الجزئى ، فان الملاحظات والتفسيرات على هذا المستوى لا يمكن التحقق من صحتها . وفى النموذج الرابع يقتصر الباحث على المفاهيم والمصطلحات العملية التي تعتمد على الوقائع المحسوسة وحدها ، فيختار مشكلاته ويقيم تفسيراته على اسس يمكن البرهنة عليها والتحقق من صحتها ، غير أن هذا من شأنه ان يبعد الباحث عن ادراك المعاني الكبرى ، وصياغة التفسيرات التى تتميز بدلالتها العلمية الهامة . (١١٠)

٢ — بالنسبة للنموذجين رقم (٢ ، ٣) يجمع الباحث بين النظرة الكلية والنظرة الجزئية فى مرحلتي الملاحظة والتفسير ؛ غير انه لا يفعل ذلك فى نطاق المرحلة الواحدة من مراحل البحث ، بمعنى انه فى مرحلة الملاحظة مثلا يعتمد اما **على النظرة الجزئية** او **على**

(١٠٩) Ibid., p. 561.

(١١٠) Ibid., p. 562.

التي كان يمارس بها ملز عمله الفكري ، والتي تتضح من خلالها المعالم الاساسية لعملية البحث . وقد شرح ملز بالتفصيل في الملحق الذي اختتم به كتابه «الخيال السوسيولوجي» الاجراءات التي استخدمها في دراسته عن « صفوة القوة The power elite » ، فتحدث عن أسباب اختياره للموضوع ، ومدى استفادته بالبحوث والدراسات السابقة ، وكيفية تحديده للمفاهيم والمتغيرات ، والمناهج والاساليب التي استخدمها في جمع المادة العلمية اللازمة للدراسة ، الى غير ذلك من موضوعات اجرائية .

ونعرض فيما يلي لهذه النقاط معتمدين على ما كتبه ملز نفسه في هذا المجال .

١ ـ تحديد موضوع الدراسة والنقاط المتصلة به :

يقول ملز : ان فكرة الدراسة وخطة البحث خرجتا من ملفاتي (١١٤) لان جميع المشروعات عندي تبدأ بهذه الملفات وتنتهي بها ، وليست الكتب في الواقع الا تعبيرا متسقا عن الجهود المتصلة التي تدون في هذه الملفات .

لقد حددت الاطار المبدئي للمشروع ، ثم فحصت ملفي كله ، دون أن أقتصر في فحصي على الاجزاء التي تبدو ذات صلة واضحة بموضوعي ، اذ كثيرا ما يحدث ان يكتشف الخيال وجود علاقات او ارتباطات بين هذه المفردات لم يكن احد يتصور وجودها من قبل .

وقد اتجهت الى استخدام ملاحظاتي وخبراتي اليومية ، وبدأت في التفكير في الخبرات التي اعترضتني وكانت ذات صلة بمشكلات الصفوة ، ثم ذهبت وتحدثت مع أولئك الذين اعتقدت انهم قد مارسوا الخبرة او التفكير في الجوانب المتعلقة بالموضوع .

وقد قسمتهم الى فئات ثلاث :

١ ـ اشخاص ينتمون الى المجموعة التي اردت دراستها .

٢ ـ اشخاص لهم صلة وثيقة بأفراد هذه المجموعة .

٣ ـ اشخاص لهم اهتمامات مهنية بأفراد هذه المجموعة (١١٥)

ولست اعرف الظروف الاجتماعية الكاملة التي تكفل افضل ممارسة للمهارة الفكرية ، ولكن لا شك ان الانسان عندما يحيط نفسه بدائرة من الناس الذين يجيدون الاصغاء والحديث ، وقد لا يكون هناك مفر احيانا من ان يكون من بينهم اشخاص وهميون ــ وعلى اية حال ، فانني احاول دائما ان احيط نفسي بكل عناصر البيئة الاجتماعية والفكرية التي ترتبط بموضوعي ، والتي اعتقد انها قد تهديني الى التفكير في الاتجاهات التي تتفق وعملي ، وهذا يمثل احد المعاني التي اقصدها عن التحام الحياة الشخصية بالحياة الفكرية .

ولكن كيف يمكن اتخاذ القرار عن النقط الاساسية في البحث ؟ ان هذا القرار لا يمكن اتخاذه الا بعد ان تعاد صياغة المادة العلمية

---

(١١٤) يطالب ملز كل باحث اجتماعي بأن ينمي لديه عادة التأمل الذاتي بالاحتفاظ بملفات وافية يدون فيها الاحداث والافكار التي تثير في نفسه احاسيس قوية ، ويجمع فيها مقتطفات من الكتب المختلفة ، وبيانات ببليوجرافية ، ويدون فيها خططا اولية لمشروعات . وقد كان ملز يفعل ذلك ، ويستفيد بملفاته عند دراسته لاي موضوع .

(١١٥) Ibid., p. 201.

المتوفرة بطريقة تساعد على وضع صياغات افتراضية عامة .

وقد وجدت بين هذه « المواد العلمية المتوفرة » في ملفاتي ثلاثة انواع تتصل بموضوع دراستي للصفوة : **اولاها عدة نظريات تتصل بالموضوع ، ثم مواد كان قد تولى اعدادها اشخاص آخرون ، وقد وضعت في صورة ادلة تؤيد تلك النظريات ، ثم مواد لم جمعها فعلا ويسهل تناولها بالدراسة وان لم تكن قد اكتسبت بعد الاهمية النظرية .** (١١٦)

ثم يشير الى انه اخذ في اعتباره الجهود العلمية التي قام بها امثال : موسكا ، وشومبيتر ، وفبلن ، وماركس ، ولازويل ، وميشيل ، وفيبر ، وباريتو ، فيقول :

وعند مراجعة المذكرات التي اعددتها من هؤلاء الكتاب ، وجدت انهم يقدمون ثلاثة انواع من التقديرات :

أ ــ فبعضهم نتعلم منه مباشرة عن طريق اعادة صياغة ما يقول صياغة منهجية ، بالنسبة لنقطة معينة من كتاباته ، أو بالنسبة لكل ما يكتبه .

ب ــ وبعضهم نتقبل آراءه أو نرفضها مع ابداء الاسباب والمبررات .

جـ ــ وآخرون نتنفع بكتاباتهم كمصدر للايحاءات . وهذا يتضمن ادراك نقط معينة، والتمسك بها ، ثم سؤال نفسك : كيف استطيع ان اصوغ هذه النقطة في صورة يمكن اختبارها ، وكيف استطيع القيام بهذا الاختبار ؟ كيف استطيع أن استخدم هذه النقط كمركز اتجه منه الى التوسع ؟

ويقتطف نصين من مذكراته عن « موسكا » ليصور للقارىء مايحاول وصفه فيقول :

ان موسكا ، علاوة على مايورده من شواهد تاريخية ، يؤيد بحثه بقوله : ان قوة التنظيم هي التي تمكن الاقلية دائما من ان تحكم . وهناك اقليات منظمة تتولى توجيه الامور والرجال ، كما ان هناك اغلبيات غير منظمة تخضع للتوجيه . ولكن لم لا نأخذ في اعتبارنا ايضا :

١ ــ الاقلية المنظمة
٢ ــ الاغلبية المنظمة
٣ ــ الاقلية غير المنظمة
٤ ــ الاغلبية غير المنظمة . وهذه كلها تستحق الدراسة . (١١٧)

ان اول ما يجب ايضاحه هو : المعنى الدقيق لكلمة « منظم » . واعتقد ان موسكا يعني بهذه الكلمة : قادر ــ بدرجة ما ــ على رسم وتنفيذ سياسات واعمال لها صفة الاستمرار والتناسق .

وهناك امر يطوف بخاطري (واعتقد أن محوره مشكلات التعريف التي يضعها امامنا موسكا) : ذلك اننا ــ من القرن التاسع عشر الى القرن العشرين ــ شهدنا تحولا من مجتمع منظم بما يطابق (١ ، ٤) فيما سبق الى مجتمع اقرب في خصائصه الى (٣ ، ٢) . فقد انتقلنا من دولة تحكمها صفوة مختارة الى دولة منظمة ، لم تعد الصفوة فيها تتمتع بما كان لها من التنظيم أو من قوة الجانب

(١١٦) Ibid., p. 202.
(١١٧) Ibid., p. 203.

المؤشرات الموجودة ، وثالثا : اثناء السير في العمل ، زيادة التحديد النوعي للابحاث الامبيريقية الشاملة التي سوف يلزم اجراؤها في النهاية . (١٢٠)

ويجب بطبيعة الحال ان تعرف « الطبقات العليا » تعريفا منهجيا يصاغ على هيئة متغيرات محددة . والمراد هذه الطبقات — من الناحية الشكلية ووفقا لما يأخذ به باريتو — هم الذين « يملكون » اكبر قدر من اية قيمة او مجموعة من القيم المتوفرة . وعلى ذلك فان عليّ ان اتخذ قرارين :

اولهما : يختص بماهية المتغيرات التي اتخذ منها اساسا للقياس .

وثانيهما : يختص بما اعنيه بعبارة اكبر قدر .

وبعد اتخاذ قراري بشأن متغيرات الدراسة يجب ان اصمم افضل المعاملات التي استطيع تصميمها ، على ان تكون معاملات كمية اذا امكن ، كي اوزع مجتمع البحث على اساسها . وعندئذ فقط استطيع ان ابدأ في اتخاذ قراري بصدد ما اعنيه بعبارة « اكبر قدر » لأن هذا يجب — جزئيا — ان يترك ليتحدد عن طريق الفحص الاختباري للتوزيعات المختلفة ولمدى تداخلها . (١٢١)

ويجب ان تكون متغيراتي الأساسية من البداية عامة بما يكفي لاتاحة قدر من الحرية والمرونة في اختيار المعاملات ، مع كونها في الوقت نفسه محددة بما يكفي لاستثارة البحث عن معاملات امبيريقية ، وخلال تقدمي في هذا السبيل ، سوف يجب عليّ ان انتقل بين المفاهيم والمعاملات ، مسترشدا بالرغبة في عدم فقد المعاني المقصودة مع الحرص في نفس الوقت على صفة التحديد فيما يتعلق بهذه المعاني . وفيما يلي اربعة متغيرات من التي يستخدمها فيبر ، واعتزم ان ابدأ بها :

الطبقة : تشير الى مصادر الدخل وكميته ، ولذلك فسوف يلزمني ان احصل على توزيعات الملكية وتوزيعات الدخل . والمادة المثالية هنا — التي يندر وجودها والتي تكون محددة بتاريخ لسود الخط — هي تبويب متقاطع لمصدر الدخل السنوي وكميته .

المركز : تشير الى مقدار ما يلقاه الفرد من الاحترام والتقدير . وليست هناك ايضا معاملات بسيطة او كمية لبيان هذا العنصر ، اما المعاملات الحالية فان تطبيقها يتطلب اجراء مقابلات شخصية ، كما انها محدودة حتى الآن بدراسات المجتمعات المحلية ، وهي ليست بذات نفع على اية حال . وهناك مشكلة اخرى في هذا الصدد ، هي ان عنصر « المركز » على خلاف « الطبقة » يدخل في تكوينه عامل العلاقات الاجتماعية ، فلابد على الاقل من وجود شخص يتلقى الاحترام وشخص آخر يقدمه .

ومن السهل الخلط بين « الشهرة publicity » وبين الاحترام ، او اننا على الاصح لا نعرف حتى الآن ما اذا كان يحسن استخدام حجم او مقدار الشهرة للدلالة على

(١٢٠) Ibid., p. 207.

(١٢١) Ibid., p. 207.

مستوى المركز ، رغم أن الشهرة هنا هي أسهل معامل تحت أيدينا .

القوة : تشير الى تحقيق ارادة الشخص ، حتى اذا قاومها الاخرون . وهي مثل «المركز» لم يحدد لها معامل واضح حتى الآن . (١٢٢) ولا أظنني استطيع الاحتفاظ بها كبعد او مقياس متفرد ، وانما يجب أن اتحدث في هذا الصدد عن السلطة الرسمية كما تحددها الحقوق وقوى المناصب في مختلف المؤسسات الاجتماعية ، وخاصة العسكرية منها والسياسية الاقتصادية ، والقوى التي يعرف عنها بصفة غير رسمية انها تمارس فعلا مثل قادة الجماعات الضاغطة ، والقائمين بالدعاية ممن يملكون تحت أيديهم وسائل للاتصال واسعة النطاق .

المهنة : وتشير الى الانشطة التي يتقاضى عنها الافراد اجورا . وهنا أيضا يجب عليّ ان اختار اى مظهر من مظاهر الوظيفة ينبغي ان اركز عليه .

هذه هي انواع المشكلات التي يجب ان اجد حلولا لها كي احدد الطبقات العليا تحديدا يقبل التحليل والاختبار وفقا لهذه المتغيرات الاربعة الاساسية . وسوف افترض ـ لاغراض التصميم ـ اني قد حللتها فعلا تحليلا مرضيا واني قد وزعت مجتمع البحث حسب كل متغير من هذه المتغيرات . عندئذ سوف يكون لديّ اربع مجموعات من الناس هم : **اولئك الذين يحتلون القمة من حيث الطبقة ، او المركز او القوة او المهنة** . ولافترض بعد ذلك ايضا اني قد اخترت اعلى اثنين في المائة من كل توزيع كدائرة عليا ، عندئذ سوف يواجهني هذا السؤال الذي يمكن الاجابة عليه تجريبيا : ما مدى التداخل ـ ان وجد ـ بين كل من هذه التوزيعات الاربعة ؟ (١٢٣)

ولا من القول ايضا بأن الادراك الشامل للطبقات العليا يستلزم الاهتمام بناحيتي الاستمرار الزمني والحراك . والمهمة المطلوبة هنا هي تحديد المراكز التي توجد بينها حركة نمطية او انتقال نمطي للافراد والجماعات في حدود الجيل الحالي وبين الجيلين او الاجيال الثلاثة السابقة .

وهذا يدخل في الخطة عنصر البعد الزمني لتاريخ حياة الفرد والتاريخ نفسه . وليست هذه مجرد أسئلة امبيريقية أخرى ، وانما هي امور لها دلالتها أيضا من ناحية التعريف . (١٢٤)

٢ ـ وسائل جمع البيانات :

يقول ملز : من خلال قراءة نظريات الاخرين وتحليلها ، وتصميم الابحاث النموذجية ، ومتابعة الملفات ، سوف تبدأ في اعداد قائمة بدراسات محددة . وفيما يلي اورد مذكرات مختصرة عن عدد من مثل هذه المشروعات :

١ ـ تحليل ميزانية زمنية ليوم عمل نمطي لعشرة من كبار مديري الشركات الضخمة ، وتحليل مماثل لعشرة من المديرين في الحكومة الاتحادية . وسوف تقترن هذه الملاحظات بمقابلات تتناول حياة هؤلاء الناس بالتفصيل وسوف تختلف الاجراءات بطبيعة الحال تبعا لاختلاف درجة التعاون التي احصل عليها ،

(١٢٢) Ibid., p. 208.

(١٢٣) Ibid., p. 208.

(١٢٤) Ibid., p. 209.

عرض الكتب



مجتمع الكمبيوترات

عرض وتحليل الدكتور محمود حسام الدين رشوان

يرسم **جيمس مارتن وادريان نورمان** في كتابهما صورة دقيقة **للمجتمع الحديث** في ظل **تفاقل الحاسبات** الآلية (الكمبيوترات) في **شتى مجالات الحياة** ، كما يوضحان العلاقات **المستقبلة الممكنة بين الحاسبات الآلية والمجتمعات** ، ذلك انه في خلال السنوات القليلة المقبلة سوف تتسع مجالات استخدام الآلات الحاسبة ، بحيث تؤثر على حياة كل شخص منا ، وسوف تساعد على ذلك عدة عوامل : **اولها** التوسع المنتظر في انتاج الآلات الحاسبة مع انخفاض شديد في تكاليف انتاجها **وثانيها** التوسع في وضع وتخطيط برامج الآلات الحاسبة وفي تبادلها شانها شان الصحف اليومية ، بالاضافة الى تطور طرق استخلاص المعلومات المخزونة في الحاسبات الآلية بما ييسر استخلاص اية معلومة مخزونة في اقل من الثانية الواحدة ، **وآخرها واهمها هو** التطور في اتصالات الآلات الحاسبة ، وامكان اتصال عدد من الحاسبات عن طريق شبكة تليفونية بما يسهل اتصال حاسب آلى بحاسب آخر .

ولما كان لدى الغالبية من الافراد خارج عالم الآلات الحاسبة الكثير من الشك حول سرعة تاثيرها على عالمنا ، فقد اخذ المؤلفان على عاتقهما مسؤولية ان يوضحا لهذه الغالبية مايدور حولنا في صناعة الآلات الحاسبة ، ومدى تاثيرها في حياة كل شخص منا .

يعرض المؤلفان في **القسم الاول** من الكتاب والذى يتكون من ثلاثة عشر بابا وصفا تفصيليا للعالم الذى نقوم ببنائه والذى سوف تقوم فيه شبكات الآلات الحاسبة والبنوك الهائلة لتخزين بياناتها بدور فعال في تغيير شكل

James Martin And Adrian R.D. Norman, The Computerized Society, An appraisal of the impact of Computers on Society over the next fifteen years, Prentice-Hall, Inc., N.J., 1970.

حياتنا من خلال تغلغلها في منازلنا ومؤسساتنا، وفي مجالات التعليم والأمن والقانون والطب ، والتحكم الآلي ووسائل النقل والمواصلات ، ونظام الحكم ، وقد بدأ المؤلفان باستعراض جوانب التكنولوجيا المتفجرة التي نعيشها ، ودعما هذا العرض بالاحصائيات والمنحنيات التي توضح مدى التقدم في تكنولوجيا انتاج دوائر الآلات الحاسبة ، فبينما كان يستدعي انتاج دائرة واحدة في الخمسينات حيزاً مقداره عشرين بوصة مكعبة ، اصبح من الممكن الآن انتاج الف دائرة في حيز مقداره بوصة مكعبة كما توضح مدى التطور في سرعة دوائر الحساب الآلي ، ذلك ان الحاسبات التي قام المؤلفان ببرمجتها منذ اقل من عشر سنوات كانت تستغرق جزءا من الثانية لتنفيذ عملية واحدة ، بينما تستطيع الحاسبات الموجودة الآن تنفيذ مليون عملية حسابية في الثانية الواحدة ، وبعضها يستطيع تنفيذ عشرة أمثال هذا العدد . كما ان ازدياد سعة تخزين الحاسبات قد مكنت من اتساع نطاق استخدامها ، بالاضافة الى التطور في اتصالات الآلات الحاسبة والذي مكن من نقل البيانات بسرعة هائلة من الشبكات الحسابية الى مستخدميها ، مع ازدياد سعة الوصلات المستخدمة في ذلك الغرض من مليون رقم في الثانية الى ما يقرب من مائة مليون رقم في الثانية . وقد حرص المؤلفان على عرض تصورهما للتطور المنتظر في هذه التكنولوجيا ، من خلال هذه الاحصائيات والبيانات ، وذلك في خلال السنوات العشر المقبلة ، وقد انتهيا الى اننا لم نستخدم الآلات الحاسبة الموجودة الآن في اعلى كفاءة ممكنة ، ذلك انه لو قضينا السنوات المقبلة في اعداد البرامج لهذه الحاسبات ، وفي تخطيط بنوك البيانات الموجودة لها ، لامكننا انجاز الكثير .

ويتعرض مارتن ونورمان في **الباب الثاني** من الكتاب للانظمة الحاسبة الحديثة والتي تشكل أساس الثورة الصناعية الثانية . ولاهمية الاتصالات لنقل المعلومات الى حيث الحاجة اليها على خطوط نقل تليفونية ، مع تنبؤهما بانه في نهاية السبعينات سوف يكون في امكاننا الاتصال من منازلنا بالحاسبات الآلية ، مما سوف يغير شكل حياتنا كما حدث في الثورة الصناعية الاولى ، وتوقعاتهما لمستقبل التطورات في اتصالات الآلات الحاسبة وما سوف ينتج عنه من تغييرات في الوصلات المستخدمة وتعددها ، ذاكرين على سبيل المثال الصور الفونية ، وادلة الموجات والليزر والاقمار الصناعية ، مع استعراضهما لاهمية بنوك المعلومات ، نظرا للتطور المذهل في المعلومات التي اكتسبها الانسان خلال السنوات الاخيرة، فبينما كانت هذه المعلومات حتى عام ١٨٠٠ تتضاعف كل خمسين عاما ، ومع بداية الخمسينيات اصبحت تتضاعف كل عشر سنوات ، فانه في السنوات الاخيرة اصبحت تتضاعف كل خمس سنوات . فعلى سبيل المثال تعدى ما نشر في الطب بعد الحرب العالمية الثانية كل ما نشر قبل ذلك .

وينتقل المؤلفان في **الباب الثالث** الى عرض تصورهما لعصر التعايش الوثيق للانسان والآلة الحاسبة ، حيث تصبح النهايات في متناول كل شخص منا للاتصال بشبكات الآلات الحاسبة . كما يعرضان لمحة عن بعض الانجازات في مجالات الذكاء غير الطبيعي المتمثلة في برمجة الآلة الحاسبة لتمكينها من الاجابة على الاسئلة المطروحة لها باللغة الانجليزية ، او على الاسئلة المتعارف عليها في اختبارات القدرات ، او اثبات بعض النظريات الهندسية ، او للتعرف على متحدث عن طريق تحليل صوته . كما يستعرض مارتن ونورمان بعض انظمة الكمبيوتر العسكرية المعروفة مثل نظام « سيج » (Sage) في ادارة الدفاع الجوي الامريكية لحماية الولايات المتحدة من خطر اي هجوم جوي مفاجىء ، ونظام « بي. ام.ا.و.اس » (B.M.E.W.S.) والذي تقوم الآلة الحاسبة في امريكا وجرينلاند وانجلترا بتحليل موجات الرادار التي

تستقبلها ، التعرف على احتمال اى خطر نووى من الكتلة الشرقية ، ويقوم ٢٤ قمرا صناعيا متزامنا بخدمة هذه الانظمة العسكرية، ويوضح المؤلفان اهمية نظام المشاركة فى الوقت فى هذه التطبيقات لما يسمح به من تعدد مستخدمى الشبكة الحسابية فى نفس الوقت، كما يوضحان اهمية بعض الانظمة الخاصة للمشاركة فى الوقت ، موضحين اننا على ابواب عصر سوف يحتاج فيه الانسان فى كل مجالات الحياة الى استخدام النهاليات المتوفرة لديه ، لتزويده بكل ما يحتاج اليه من معلومات من البنوك الخاصة بها ، ولاستغلال القدرات المنطقية الهائلة للشبكات الحاسبة .

ويستعرض المؤلفان فى **الابواب التالية من القسم الاول من الكتاب** كافة تطبيقات الآلات الحاسبة فى حياتنا . ففى **الباب الرابع** يعرضان صورة لمجالات التعامل النقدية فى ظل الحاسبات الآلية ، ذلك ان الاوراق المالية كانت ولاتزال الى وقتنا هذا دليلا على مقدرة الشخص المادية ، ولكن فى ظل شبكات الآلى ، لن يكون الانسان فى حاجة الى حمل الاوراق المالية لاظهار مقدرته الشرائية ، وسوف يستعاض عن ذلك بالحاسبات ذات الذاكرة الهائلة الموجودة فى البنوك ، والتى سوف تحتوى على معلومات مخزونة فى ذاكرتها عن الحسابات الجارية لكل شخص . ولذلك فانه للقيام بأية عملية سحب أو اضافة الى الرصيد المخزون فى البنوك ، سوف نحتاج الى استخدام النهايات الموجودة فى مكان تواجدنا ، سواء كان محل شراء او مكتبة لامدادالحاسب بالبيانات اللازمة لاجراء عملية السحب او الاضافة ، وفى الحال سوف تنتقل هذه الكمية النقدية من حساب الى حساب آخر . فلو اننا تخيلنا تكرار هذه العملية آلاف أو مئات الآلاف أو ملايين المرات ، فان البلايين من العملات سوف يتم التعامل بها يوميا دون استخدام اية اوراق نقدية أو شيكات ،وخاصة مند امتداد شبكات الحساب الآلى بما تحويه من نهاليات وذاكرات لتغطى بلاد العالم كله .

اما **الباب الخامس** فيتعرض لاستخدام الآلات الحاسبة فى **مساندة جهازى الامن والقانون** ، وذلك فى نقل المعلومات لقوات الشرطة بسرعة الى حيث الحاجة اليها ،سواء فى مكاتبها او فى سياراتها وذلك لاعطائها صورة سريعة وواضحة للجرائم المرتكبة أو السيارات المسروقة الى غير ذلك من المخالفات ،بالاضافة الى الاستعانة بشبكات الآلات الحاسبة والمعلومات المخزونة بها لتشريح الجريمة عن طريق مقارنتها بالجرائم السابقة المرتكبة من هذا النوع ، والتى تتوقف على شخصية مرتكب الجريمة ، والوقت الذى ارتكب فيه من حيث الساعة أو اليوم او الشهر الى غير ذلك من المعلومات . كما يعرض هذا الباب لبعض الانظمة المعروفة المستخدمة فى هذا المجال ومنها شبكة يونيفاك ٨) بولايةنيويورك والتى تضم ١٣٤ من النهايات فى شتى انحاء الولاية مما ييسر ارسال المعلومات لأية واحدة من النهايات فى زمن لا يزيد على ثلاث دقائق، كما يعرض لاحتمالات تخزين المعلومات المميزة لبصمات الافراد واصواتهم وتوقيعاتهم . وبالاضافة الى استخدام الحاسبات فى مساندة اجهزةالامن ، يعرض المؤلفان لامكان استخدامها فى مساندة الجهاز القانوني ، وذلك فى الاستعانة بها فى التعرف على السوابق المماثلة للقضية المطروحة ، والتى من الممكن ان تكون ذات اهمية كبرى فى تحليل القضية ، مع امكان امداد المحامين وهيئة القضاة بهذه البيانات .

وينتقل مارتن ونورمان فى **الباب السادس** من الكتاب الى استعراض استخدامات الحاسب الآلى فى مجالات التعليم ، وخاصة مع النقص الشديد الذى تعانى منه الدول فى اعداد المعلمين ، فعلى سبيل المثال تعانى الولايات المتحدة الامريكية من نقص مقداره ٨٤٠٠٠ مدرس فى المدارس الابتدائية والثانوية، كما تعانى من نقص مقداره ٦٠ الف عضو هيئة تدريس بالكليات الجامعية المختلفة ، كما تعانى كافة دول العالم من نقص مماثل . ولا شك ان استخدام الحاسبات الآلية فى مجال التعليم

سوف يساعد على حل هذه المشكلة . واهمية استخدام الحاسبات الآلية في هذا المجال ترجع اساسا الى امكانية تدريب كل طالب على حدة ، وهو ما يعرف بفردية التعليم والتي كانت معروفة في نهاية القرن التاسع عشر مثلما كانت معروفة قبل ذلك بالفي عام في اليونان القديمة ، حيث كان تعليم افراد الطبقة الارستوقراطية يسير على هذا المنهاج ، وقد شكلت فردية التعليم احدى امجاد جامعتي اكسفورد وكمبريدج لفترة طويلة . ويفسر مارتن ونورمان أن أهمية الآلات الحاسبة في هذا المجال ترجع الى امكان برمجتها لتتبع التاريخ التعليمي لكل طالب على حدة من حيث نجاحه او فشله ، واستخدام نتائجه السابقة في اختيار الاسس التي يجب اتباعها في تدريبه مع الافادة من السمات الكبيرة لذاكرات الحاسبات الآلية في تخزين المقررات والتاريخ التربوي للطلاب المشتركين في هذه المقررات ، مع توفر هذه الذاكرة في حدود الامكانيات التكنولوجية الموجودة حاليا . كما يشير مارتن ونورمان الى ضرورة زيادة المجهودات لاعداد انظمة البرامج المستخدمة في هذا المجال حيث انه قد ثبت انه تلزم المتوسط مائة ساعة من البرمجة لكل ساعة تدريب يحتاجها الطالب عند النهاية التي يستخدمها . والصورة التي عرضها المؤلفان تجعلنا نتوقع انه في خلال السنوات القليلة القادمة سوف يجد الطلاب ، كل على حدة ، معلما رائعا يفيدهم مثلما افاد الاسكندر المقدوني وحده من معلمه ارسطو .

ويعرض **الباب السابع صورة لتداخل الآلات الحاسبة في منازلنا** من خلال النهايات التي سوف نجدها في منزل كل منا متغلغلة في شتى نواحي حياتنا اليومية لتمكننا من الاتصال ببنوك المعلومات المتعددة ، والبرامج المخزونة في الشبكات الحاسبة ،بحيث يستطيع كل منا تخزين المعلومات عن حساباته اليومية ، او تعلم لغة معينة او معرفة الانباء اليومية أو شراء الحاجات اليومية عن طريق تغذية الشبكة الحاسبة بقائمة ما يحتاج اليه من حاجات ، والجهات التي يرغب في الحصول منها على هذه الحاجات ، بحيث تقوم الشبكة الحاسبة بتغذية الجهات المعنية بهذه البيانات لتنفيذها .

ويستعرض المؤلفان **في الباب الثامن** استخدامات الآلات الحاسبة **في انظمة التحكم الآلي** على اختلاف انواعها من التحكم في مواصفات الانتاج ، الى التحكم على مستوى انظمة الادارة والاقتصاد والحكم ، مع تداخل الشبكات الحاسبة في كل ما يحتاج اليه توازن هذه الانظمة من تجميع البيانات واجراء القياسات على الانظمة موضوع التحكم ، الى مقارنة هذه البيانات بالنتائج المرغوب التوصل اليها ، واتخاذ الاجراءات اللازمة لتصحيح اية انحرافات عن النتائج المرغوب التوصل اليها ، مع تخطيط العمليات المستقبلة بناء على هذه المقارنة وعن طريق التغذية الخلفية ، للتوصل الى السلوك المتوازن والمثالي للنظام موضوع التحكم .

ويرسم مارتن ونورمان في **الباب التالي** صورة دقيقة جدا لتصورهم لشكل **مؤسسة انتاجية** في اوائل الثمانينات وسير العمل داخل المؤسسة من خلال تداخل الحاسبات الآلية في شتى انحاء النشاط الانتاجي . ويوضح المؤلفان ان المركز الاساسي لسير العمل داخل المؤسسة هو « **غرفة عمليات** » شبيهة بغرفة عمليات مشروع « ابوللو » في اواخر الستينات ، مجهزة بجهاز كمبيوتر رئيسي متصل ببنك المعلومات الاساسي للمؤسسة وبكافة الانظمة الحاسبة في شتى اجزاء المؤسسة الانتاجية ، مع تعدد اوجه نشاط هذه الغرفة ، اذ انها مسؤولة عن تجميع المعلومات من مراكزها داخل المؤسسة لاتخاذ القرارات ، مع التأكد من صحة هذه المعلومات وتصحيحها اذا ما اكتشفت اية اخطاء ، بالاضافة الى قيام النهايات في شتى اجزاء المؤسسة الانتاجية بابلاغ هذه الغرفة عند حدوث طارىء للتدخل لحسم الموقف ، لضمان عدم اضطراب سير العمل داخل المؤسسة . وبالاضافة الى اولوية هذه الغرفة ، تجد الاجهزة الحاسبة متداخلة

فى شتى أجزاء المؤسسة للتحكم فى جودة الانتاج والنظام المحاسبى الى غير ذلك من أوجه النشاط داخل المؤسسة .

وفى **الباب العاشر** يناقش المؤلفان التغير الجذرى الذى سوف تحققه الحاسبات الآلية فى مجال **الطب** وخاصة مع النقص الشديد فى عدد الاطباء الذى تعانى منه غالبية دول العالم . كما يناقشان جوانب هذا التغير الذى سوف يؤدى الى تخليص الاطباء من الكثير من العمل الروتينى ، وبالتالى رفع كفاءتهم ، ويتضمن هذا التغير تدخل الآلات الحاسبة فى ادارة دور العلاج عن طريق حساب التوزيع المثالى للاسرة ، والمتابعة الدورية لمخزون العقاقير ، كما يتضمن تخزين المعلومات عن المرضى عند دخولهم دور العلاج والمتابعة الدورية لحالتهم ، بالاضافة الى المتابعة المستمرة والمباشرة لبيانات اجهزة القياس الطبية الموصلة بجسم المريض فى الحالات التى تستدعى هذه المتابعة المستمرة ، وامداد الجهاز العلاجى بالدوام بالتحليل المستمر لهذه البيانات ، بالاضافة الى متابعة وتحليل النتائج الخاصة برسومات القلب . كما يعرض المؤلفان لاستخدام الشبكات الحاسبة فى امداد الاطباء بالتاريخ الطبى للمريض بعد تجميعه من مصادره المختلفة لدى الاطباء ، بالاضافة الى انه مع المعدل السريع الذى تتضاعف به المعلومات الطبية ، سوف يستحيل على أى طبيب متابعة كل الابحاث والتقارير العلمية التى تنشر فى مجال تخصصه ، مما يستدعى الاستعانة ببنوك المعلومات الطبية لاستخلاص ما يحتاج اليه من بيانات .

اما الباب **الحادى عشر** ، فيعرض لتطبيق استخدام الآلات الحاسبة فى مجالات **تخطيط المواصلات بالمدن** ، والذى بدأ فعلا فى مدينة سان جوزى بولاية كاليفورنيا ، والتى تتحرك فيها ٣٥ الف سيارة يوميا ، اذ اثبتت الاحصائيات أن ذلك يوفر اربعمائة ساعة عمل يوميا على اصحاب السيارات ، وذلك يقابل توفير ٢٥٠ الف دولار او اكثر سنويا ، بالاضافة الى انخفاض زمن الانتظار فى اشارات المرور بمقدار ١٤٪ ، وانخفاض الزمن الذى يستغرقه انتقال السيارات داخل المدينة بمقدار ١٠٪ . كما يعرض المؤلفان فى هذا الباب لاستخدامات أخرى للآلات الحاسبة فى هذا المجال ، مثل التحكم فى الملاحة الجوية والتحكم فى مسارات السيارات وعربات النقل داخل المدن ، وتخطيط الرحلات ، بالاضافة الى امكان استخدامها فى بناء النماذج التفصيلية للمشروعات الباهظة التكاليف عن طريق التمثيل الدقيق للامكانيات المتاحة داخل المدن ، ومتابعة نتائج تلك المشروعات .

وينتقل المؤلفان فى **البابين التاليين** لعرض كيفية تخطيط بنك قومى **للمعلومات** وكيفية افادة الحكومات من ذلك المشروع ، والاتصال بين البنك القومى للمعلومات وكافة الادارات واجهزة الدولة ، مما يوفر المعلومات والبيانات اللازمة لكافة الجهات ، ويمنع تكرار تخزين هذه المعلومات ، كما يوضحان طرق الاتصال لنقل المعلومات بين مراكز تخزينها فى المدن ، ومراكز تخزينها فى الولايات ، والمراكز الفيدرالية لتخزينها . ويستعرض المؤلفان أوتومية تجميع البيانات وتخزينها واستخلاصها ، ويعرضان للصعوبات التى من الممكن ان يواجهها انشاء بنك قومى للمعلومات فى دولة مثل الولايات المتحدة الامريكية نتيجة اختلاف قوانين الولايات . وفى نهاية القسم الاول من الكتاب ، يعرض المؤلفان صورة للحكم داخل الدولة فى ظل تداخل شبكات الآلات الحاسبة فى المجتمع ، كما يرسمان صورة دقيقة لكيفية الافادة من هذه الشبكات فى مجالات الاحصائيات الحكومية ، وبناء النماذج التفصيلية للاقتصاد القومى ، مع امكان تمثيل كافة العناصر المؤثرة فيه ، والعلاقات المختلفة بين المتغيرات ومتابعة تأثيراتها على النموذج الاقتصادى ، ويرسمان صورة مفصلة للاقتصاد القومى بعد التحكم فيه بواسطة شبكات الآلات الحاسبة . وبالاضافة الى

ذلك ، يعرض المؤلفان لمحة سريعة عن امكان الافادة من هذه الشبكات الحاسبة في الاستطلاع الحظي للرأى القومى .

ويوضح المؤلفان في **القسم الثاني من الكتاب الضرر الذى تعود به علينا مركزية بنوك المعلومات** ، وما يمكن ان يحدث عند امتداد الاخطاء الى الآلات الحاسبة ، والعلاقة بين الحاسبات والجريمة ومركزية القوة، بالاضافة لما يوضحانه من حدوث تغيرات في الاطار الوظيفي نتيجة تداخل الآلات الحاسبة في شتى الانشطة ، والبطالة التى يمكن أن تنجم نتيجة امتداد نطاق تشغيل الحاسبات لاحتلال بعض الوظائف التى تقوم بها الايدى العاملة .

ويبدأ المؤلفان في الباب الاول والثاني من هذا القسم من الكتاب بمناقشة مشكلة اثارت الكثير من الجدل والنقاش في السنوات الاخيرة الا وهى مشكلة « الخصوصية » ويعرضان الكثير مما نشر حول هذه المشكلة من تطوير منذ بداية الستينيات ، ثم يستعرضان طبيعة هذه المشكلة موضحين ان الديموقراطية ترتكز اساسا على تجميع المعلومات مع الاشارة الى ضرورة صحة هذه المعلومات ودقتها وتوازنها، وذلك نظرا لما تستدعيه ممارسة الديمقراطية من حساسية المجتمع لاحتياجات المواطنين . وكلما ازدادت التكنولوجية ودرجة تعقيد المجتمع ازدادت الحاجة الى تجميع المعلومات من المواطنين ، ومنشأ المشكلة راجع أساسا الى تعارض ميل الانسان الى الخصوصية مع الكثير من القيم الاجتماعية ، وعلى الاخص مناقشة الحكومة ، حرية الصحافة ، الحماية من الجريمة ، توفير الخدمات وتطوير الظروف المعيشية المحيطة ، ومنشأ هذا التعارض يرجع أساسا الى حاجة هذه القيم الاجتماعية الى تجميع العديد من المعلومات عن المواطنين مع احجام العديد منهم عن توفيرها ، او لجوئهم الى تشويشها او الادلاء بها جزئيا ، كما يوضحان الكوارث التي من الممكن ان يؤدى اليها فقر هذه المعلومات وانخفاض كفاءة تحليلها نتيجة عدم كفايتها .

ويناقش مارتن ونورمان في **الباب التالي كيفية امتداد الاخطاء الى نتائج الحاسبات الآلية** ومصادر هذه الاخطاء واحتمال تسببها عن كل من هذه المصادر . ويقسم المؤلفان مصادر هذه الاخطاء الى اخطاء ناتجة عن بعض الاعطاب في دوائر ومكونات الحاسب ، ويوضحان ان احتمال حدوث هذا النوع من الاخطاء ضئيل جدا نظرا لما يجرى عليه تصميم دوائر الحاسبات الآلية الحديثة ، بحيث يتم كشف الاخطاء وتصحيحها بمجرد حدوثها ، واخطاء في انظمة البرامج الخاصة بمباشرة تشغيل الحاسب وخاصة اذا لم يتم اختبار تشغيل هذه الانظمة بدرجة كافية ، كما يناقش المؤلفان الاخطاء التي يمكن ان تحدث من القائمين على تشغيل الحاسب ، أو في بيانات الادخال او في وضع وتخطيط برامج الاداء . ثم ينتقل المؤلفان في الباب التالي الى عرض ما يمكن ان تسببه الحاسبات من مضايقات مستمرة نتيجة لامتداد الاخطاء الى نتائجها مع التمثيل ببعض الامثلة لهذه المضايقات .

ويعرض المؤلفان في **الباب الخامس من هذا القسم من الكتاب للسرقات والتخريب التي يمكن أن تتسبب في ارتكابها الحاسبات الآلية،** ويوضحان بعض الامثلة الحقيقية لبعض حوادث السرقة المشهورة التي تم اكتشافها في الولايات المتحدة الامريكية والتي كان للحاسبات الآلية دخل فيها ، وكان مرتكبوها من الاشخاص القائمين على برمجة هذه الحاسبات او ادارتها . كما يوجه مارتن ونورمان انذارا بالضرر الذى يمكن أن يعود علينا اذا ما امتدت يد مخربة الى الحاسبات ، وخاصة بعد الاعتماد عليها في اتخاذ كافة القرارات ، سواء في تشغيل المصارف وتنظيم الملاحة الجوية الى غير ذلك من المرافق الحيوية وخاصة بعد الاستغناء عن العمالة القائمة على تشغيل تلك المرافق الحيوية .

ويستعرض الباب التالي **الصعوبات والتشويش الذي سوف يواجهه الكثيرون منا عندما تتغلغل الحاسبات في شتى مجالات الحياة** ، واحجام الكثيرين في الوقت الحاضر من استخدام النهائيات نظرا لصعوبة استخدام البعض منها ، او لما يستدعيه حل مسألة تطبيقية معينة باستخدام النهائيات من برمجة مطولة فضلا عن تعدد لغات الاداء واختلافها وفقا لطبيعة المسألة . كما يعرض المؤلفان لاختلاف استعداد الافراد لتعليم البرمجة وانعدام قابلية الكثيرين لبرمجة الآلات الحاسبة وتعلم عمليات تشغيل النهائيات ، والتي تتضمن الكثير من البرمجة مع توقعهم لشكل منحنى توزيع استعداد الافراد لبرمجة الآلات الحاسبة ومماثلته للمنحنى الجاوسي .

ولما كانت **المعرفة** مصدرا من مصادر القوة ، فقد ناقش مارتن ونورمان في الباب التالي كيف يمكن أن تكون الآلات الحاسبة بقدراتها الهائلة مصدرا من مصادر القوة للافراد ، والمؤسسات الحكومية والعسكريين ، ومثلما يعرض الباب السابق للتشتت الذي يمكن أن تسببه الحاسبات الآلية للكثيرين ، يناقش هذا الباب مدى ما سوف يحصل عليه الكثيرون ممن يجيدون التعامل مع الحاسبات الآلية من **معرفة والمعرفة كما اوضح « فرانسيس بيكون » هي القوة** . وينذرنا المؤلفان باتساع الفجوة بين من يعرفون ومن لا يعرفون في مجتمع الحاسبات الآلية ، ويعرضان لبعض الوقائع الحقيقية لظروف عسكرية حرجة كانت فيها الآلات الحاسبة مصدرا لاثراء القوة العسكرية في أشكال متعددة .

ويستعرض الباب التالي **التغيرات التي سوف تطرا على الاطار الوظيفي** نتيجة لتداخل الحاسبات الآلية والتي انذرنا بها « **نوربرت فينر** » مؤسس « **السبرنية** » منذ عام ١٩٥٤ . ويدعم المؤلفان عرضهما لهذه التغيرات بالبيانات والرسومات الاحصائية ، ويناقش مارتن ونورمان الوظائف التي سوف تتعرض للانهيار نتيجة لانتشار الحاسبات الآلية ، والوظائف التي سوف يطرا عليها تغيير وضرورة اعادة تدريب المشتغلين بها ، كما يناقشان الاشكال الجديدة للوظائف التي سوف تستجد .

وفي **القسم الاخير من الكتاب ، يناقش مارتن ونورمان الخطوات التي يجب ان تتخذها المجتمعات لمسايرة تغلغل الحاسبات الآلية في شتى مجالات الحياة** . ويبدا المؤلفان بمناقشة التغييرات التي يجب ادخالها على مجالات التعليم والتدريب على استخدام الآلات الحاسبة في كافة المراحل التعليمية ، بالاضافة لما يعرضانه من تصوراتهم عن المعلم الذي سوف نحتاجه لمسايرة التطور الناجم عن اوتومية العصر . وبالاضافة الى ذلك ، يناقش المؤلفان ضرورة امتداد نطاق التدريب والتعليم في عصر الحاسبات الآلية الى خارج حجرات الدراسة ، وفي كل هذه الانشطة التعليمية يشير المؤلفان الى ضرورة استخدام الحاسبات الآلية في اعمال التجارة والتدريب والتعليم .

ويستعرض المؤلفان في الباب التالي **القوانين** التي سوف نحتاجها نتيجة لتداخل الكمبيوترات في شتى نواحي حياتنا . ويفسر مارتن ونورمان حاجتنا الى هذه القوانين ، ومرجعها الى ضرورة حماية البناء الاجتماعي مما يمكن ان تعود به الآلات الحاسبة من اضرار عليه ، مع ضرورة تشجيع كل خطوة ايجابية يمكن ان تخطوها الحاسبات الآلية بمجتمعاتنا نحو اسعادها . ويعرض المؤلفان بعض الاقتراحات لاشكال القوانين التي يجب اخذها في الاعتبار عند صياغة القوانين الخاصة بتنظيم العلاقات في مجتمع الحاسبات الآلية ، اذ يناقشان اثنى عشر قانونا خاصة بتنظيم هذه العلاقات . وما من شك في أن القوانين التي تعرض لها المؤلفان على الرغم من شمولها ، الا انها تحتوى على بعض الفجوات ، ولذا فانها يجب ان تشكل قاعدة لاطار قانوني مرن ، يمكن تعديله وتطويره باستمرار كلما اكتشفت اية فجوات ، حتى

لا يجد اى شخص منا ادنى شك حول حماية حقوقه في ان يعيش حياته مطمئنا فى ظل مجتمع الحاسبات الالية .

ويناقش مارتن ونورمان فى البابين التاليين **وسائل الحماية التكنولوجية للمعلومات المخزونة داخل الالات الحاسبة** ، ويعرضان للمستويات المختلفة لها ، وكفاءة كل منها ، كما يعرضان بعض توصياتهما فى هذا الموضوع ، وتوقعاتهما بانه فى خلال السنوات القليلة المقبلة سوف تشكل وسائل الحماية الاليكترونية للمعلومات المخزونة داخل الالات الحاسبة جانبا اساسيا من جوانب التكنولوجيا ، وانها سوف تصبح اسهل واوفر واكثر كفاءة مما هي عليه اليوم . كما يستعرضان انظمة التحكيم التي تحتاج اليها لضمان كفاءة الحسابات الالية ، مع ضرورة توفير الوسائل الفعالة لكشف اخطاء الالات الحاسبة ، وتصحيحها على اختلاف درجة تعقيدها .

ومثلما اوجد شارلز الثاني عشر حاكم السويد ، خلال القرن الثامن عشر ، وظيفة المدعى العام للاطمئنان على قيام المسؤولين بتنفيذ مهامهم وواجباتهم لخدمة المواطنين على خير وجه ، وما دفع به نجاح تلك المهمة الوظيفية فى السويد وفنلندا ، الى تطبيقها فى الدنمارك والنرويج ونيوزيلنده وبريطانيا ، كل دولة وفقا لاحتياجاتها ، يعرض مارتن ونورمان فى الباب التالي تصورهم لشكل تلك المهمة الوظيفية فى ظل مجتمع الحاسبات الالية ، ثم ينتقلان الى مناقشة دور العلماء فى مجتمع الالات الحاسبة ، وفي النهاية يعرضان تصورهما لمستقبل العالم الذى نعيشه وللتطورات المنتظر حدوثها خلال الخمسين عاما المقبلة ، والتي يرجح الخبراء باحتمالها .

• • •

لقد قدم لنا جيمس مارتن وادريان نورمان وهما اثنان من خبراء الحساب الآلي ، وولاول مرة كتابا يستكشف التطبيقات المستقبلية لتكنولوجيا الحسابات الالية ، والتغيرات المهمة التي سوف تطرا على حياتنا كنتيجة اساسية لذلك ، مع تقديم التوصيات التي تجعل من مجتمع الالات الحاسبة مجتمعا مثاليا للحياة فيه .

ومثلما تفاءل المؤلفان لمستقبل العالم الذى نعيش فيه ، فقد تعرضا بالتفصيل للخطر الذي يهددنا به انتشار الالات الحاسبة ، منتهين الى اننا لو تحكمنا فى هذه التكنولوجيا الهائلة ، فان مجتمع الالات الحاسبة يمكن ان يكون غنيا ، متحضرا واكثر متمدنا من اية حقبة عاشها الانسان ، والا سنكون بصدد فترة رهيبة ، مما يذكرنا بكلمات « ديكنز » عن الثورة الفرنسية «**لقد كانت احسن الفترات** وكانت اسواها ، **كانت عصر الحكمة وعصر الحماقة** ، كانت فترة **اعتقاد وفترة شك ، كانت** فصلا من النور **وفصلا من الظلام ، كانت ربيع الامل وشتاء الياس** .

وكما تعرض مارتن ونورمان للاضرار التي يمكن ان تقع علينا نتيجة عدم التحكم فى انتشار الالات الحاسبة ، فقد قاما بتوضيح الضوابط ووسائل الحماية التي نحتاج اليها في مجتمع الالات الحاسبة ، وقد حرصا فى رسم تصورهما لذلك المجتمع ، على الابتعاد عن الخيال والمبالغة ، اذ اعتمدا فى تجميع المادة الاساسية لكتابهما على مصادر متعددة ، وساعم فى توفير هذه المادة العديد من مهندس الانظمة والسياسيين والمهندسين وعلماء الاجتماع والفيزيا ورجال القانون ، مما ساعد على اثراء هذه المادة العلمية وشمولها .

وفى النهاية فانه ما من شك اننا بصدد مرحلة حاسمة ، ذلك انه فى خلال السنوات القليلة القادمة ، سوف تنتشر استخدامات الحاسبات الالية على نطاق واسع ، بحيث نجدها مؤثرة فى حياة كل شخص منا ، فهل سنعد العدة ونخطط لذلك ، ام سنترك السباق التكنولوجي يتقدم بدون توجيه ؟

من الكتب الجديدة

كتب وصلت الى ادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل في الاعداد القادمة

(1) Burham, Jack, **The Structure of Art**, George Braziller, Inc. 1971.

(2) Downs, James F., **Human Nature, An Introduction to Cultural Anthropology.** Clencoc Press, 1973.

(3) Hammond, Peter B., **An Introduction to Cultural And Social Anthropology.** Macmillan, 1971.

(4) Lipton, Lenny, **Independent Filmmaking** Studio Vista London, 1974.

(5) O'Ballan, Edgar, **Arab Guerilla Power.** Faber, 1974.

* * *